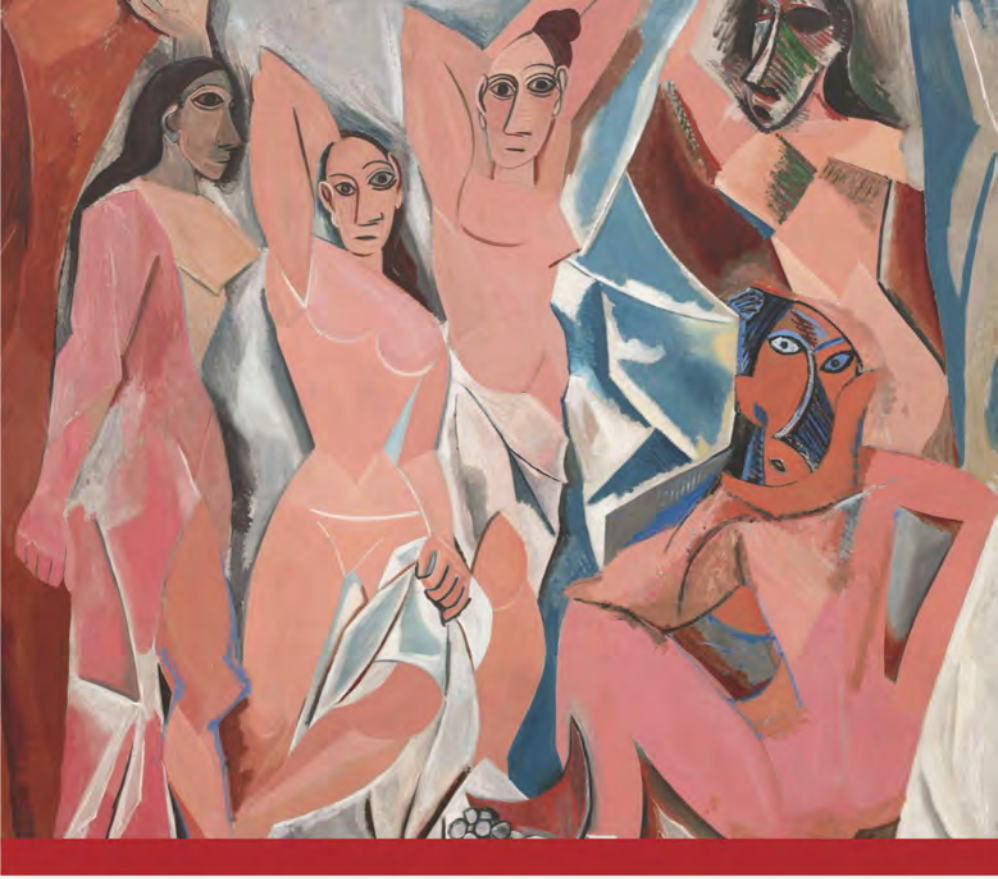


Andrei

OIŞTEANU

Sexualitate şi societate

Istorie, religie şi literatură

POLIROM

© 2016 by Editura POLIROM

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Pe copertă: Pablo Picasso, *Domnișoarele din Avignon* (1907),
© Succession Picasso 2016

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A,
sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

OIȘTEANU, ANDREI

Sexualitate și societate: istorie, religie și literatură / Andrei Oișteanu. – Iași: Polirom, 2016
Conține bibliografie
Index

ISBN print: 978-973-46-2229-0
ISBN ePub: 978-973-46-6146-6
ISBN PDF: 978-973-46-6147-3

176

Printed in ROMANIA

Andrei
OIŞTEANU

Sexualitate şi societate

Istorie, religie şi literatură

Ediție ilustrată

POLIROM
2016

ANDREI OIȘTEANU (n. 1948) este cercetător, membru în Consiliul Științific al *Institutului de Istorie a Religiilor* (Academia Română), conferențiar la *Facultatea de Litere* (Universitatea din București) și președinte al *Asociației Române de Istorie a Religiilor*. Domeniile sale predilecte sunt etnologia, antropologia culturală, istoria religiilor și a mentalităților. Este doctor în științe umaniste (Universitatea din București) și membru al *Uniunii Scriitorilor din România*. Cărți publicate în limba română: *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, Dacia, 1980 (ediția a II-a, Polirom, 2012); *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Minerva, 1989; *Cutia cu bătrâni* (roman), Meta, 1995 (ediția a II-a, Cartea Românească, 2005; ediția a III-a, Polirom, 2012); *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, Nemira, 1997 (ediția a II-a, 1998); *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, Humanitas, 2001 (ediția a II-a, 2004; ediția a III-a, Polirom, 2012) (Premiul Uniunii Scriitorilor din România – Asociația București; Marele Premiu al ASPRO – Asociația Scriitorilor Profesioniști din România; Premiul pentru cea mai valoroasă carte acordat de revista *Sfera Politicii* și Fundația „Societatea Civilă"; Premiul Fundației „Sara & Haim Ianculovici" – Israel); *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Polirom, 2004 (ediția a II-a, 2013); *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Polirom, 2007 (ediția a II-a, 2014); *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*, Polirom, 2010 (ediția a II-a, 2011; ediția a III-a, 2014) (Premiul special al Uniunii Scriitorilor din România). Cărți publicate în alte limbi: *Cosmos versus Chaos: Myth and Magic in Romanian Traditional Culture*, The Romanian Cultural Foundation Publishing House, 1999; *Das Bild des Juden in der rumänischen Volkskultur*, Hartung-Gorre Verlag, Konstanz, 2002; *A képzeletbeli zsidó a roman kultúrában* (ediția în limba maghiară a volumului *Imaginea evreului*), Kriterion Könyvkiadó, 2005; *Il diluvio, il drago e il labirinto: Studi di magia e mitologia europea comparata*, Edizioni Fiorini, Verona, 2008; *Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and Other Central-East European Cultures*, University of Nebraska Press, 2009 (Premiul „A.D. Xenopol" al Academiei Române); *Konstruktionen des Judenbildes: Rumänische und Ostmitteleuropäische Stereotypen des Antisemitismus*, Frank & Timme Verlag, Berlin, 2010; *Les Images du Juif: Clichés antisémites dans la culture roumaine*, Éditions Non Lieu, Paris, 2013; *Rauschgift in der rumänischen Kultur: Geschichte, Religion und Literatur*, Frank & Timme Verlag, Berlin, 2013.

Andrei Oișteanu a fost distins cu *Ordine della Stella della Solidarietà Italiana* conferit de Președintele Italiei (2005) și cu *Ordinul Național Steaua României* conferit de Președintele României (2006). A contribuit cu studii și eseuri la peste treizeci de volume colective publicate în țară și străinătate. Lucrările sale au fost publicate în SUA, Germania, Italia, Franța, Marea Britanie, Austria, Olanda, Belgia, Israel, Croația, Polonia, Cehia, Ungaria, Republica Moldova. În 2012, Editura Polirom a inițiat seria de autor „Andrei Oișteanu", în care au mai apărut până în prezent: *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*; *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*; *Cutia cu bătrâni* (roman); *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*; *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*; *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*.

Cuvânt înainte

Pe 8 aprilie 1967, la împlinirea vârstei de 56 de ani, Emil Cioran și-a notat în jurnal următoarele: „În tot ce am scris, nu i-am adus sexualității omagiul pe care îl merită". Nu voi spune că am scris prezenta carte doar ca un omagiu adus sexualității, ci și în încercarea de a înțelege delicatele și misterioasele ei mecanisme și modul în care ele influențează (și sunt la rândul lor influențate de) mecanismele sociale, morale și culturale. Este vorba de sexualitatea omului, cel mai rasat animal din punctul de vedere al *Culturii* și, tocmai de aceea, cel mai ratat animal din punctul de vedere al *Naturii*.

În astfel de situații, abordarea comparativă este absolut normală, dacă nu chiar obligatorie. Studiul care urmează este unul comparativ pe verticala timpului (din Antichitate până în zilele noastre) și pe orizontala spațiului (din vestul Europei până în estul Asiei). Și totuși, nu cumva este abuziv să pun împreună, pe aceeași pagină, epopeea lui Ghilgameș și vreun poem licențios scris de Eminescu, o legendă consemnată de Herodot și un obicei nupțial din cultura tradițională românească, o cutumă sexuală atestată în Antichitatea mediteraneeană și o nuvelă a lui Vasile Voiculescu? Eu cred că nu.

Am rămas în coordonatele unui comparativism funcțional, pentru că este vorba de repetarea unor manifestări formal diferite, dar în fond asemănătoare, rulând aceleași arhetipuri psihologice și mentalitare. Din punct de vedere erotic, oamenii din Sumerul antic gândeau și simțeau la fel cu cei din Europa de azi? Într-o oarecare măsură, da. Sunt modele mentale și comportamentale care au supraviețuit tenace, în mod miraculos, rămânând ascunse undeva în pliurile mentalității colective, chiar dacă doar în forme simbolice și metaforice. „Vechile obiceiuri dispar greu" (*old habits die hard*), susține un proverb englezesc.

Compunând această lucrare, nu am plecat de la o teză prestabilită și nici de la un plan premeditat. Ea s-a alcătuit cumva organic.

Am scris această carte în aceeași măsură în care ea m-a scris pe mine. Poate așa se explică relativa eterogenitate stilistică a volumului, cu treceri uneori spontane de la rigoarea academică la exprimarea eseistică, cu grad mai mare de libertate.

*

Câteva instituții și câțiva prieteni m-au sprijinit în acest demers. Institutul de Istorie a Religiilor, din cadrul Academiei Române, mi-a oferit confortul intelectual pentru realizarea acestei cercetări. Le mulțumesc colegilor mei de Institut pentru sprijinul acordat: Eugen Ciurtin (care a recitit o parte din manuscris dându-mi câteva sugestii notabile), Mirel Bănică și Ionuț Tudorie. Mulțumesc de asemenea pentru diverse forme de ajutor Terezei Culianu-Petrescu (redactorul de carte), Măriucăi Stanciu (Biblioteca Academiei Române), Constanței Vintilă-Ghițulescu (Institutul de Istorie „Nicolae Iorga", Academia Română), Otiliei Hedeșan (Universitatea de Vest din Timișoara), Rodicăi Zafiu (Universitatea din București), Gunillei Kleiverda (Amsterdam, *Warburton Mission* of European Council), Deliei Grigore (Asociația *Amare Rromentza*), lui Andrei Cornea (pentru traducerea unor texte din greaca veche; Universitatea din București), Vlad Alexandrescu (Universitatea din București), Vasile Ionescu (Organizația *Aven Amentza*), Florin Buhuceanu (Organizația *Accept*) și Florin Pădurean (pentru sprijinul acordat cu privire la copertă și ilustrațiile cărții). Mulțumesc Bibliotecii Academiei Române (Cabinetul de Stampe), Muzeului Național de Artă al României și altor muzee, arhive și colecționari particulari din ale căror colecții am preluat unele dintre ilustrațiile prezente în acest volum.

Mulțumesc de asemenea revistelor care, de-a lungul anilor, au publicat fragmente inedite din această carte: mai ales *Revista 22* (2012-2016), dar și *Archaeus: Studies in the History of Religions* (2012), *Caietele avangardei* (2013), *Viața Românească* (2015), *Dilema Veche* (2015), *Suplimentul de cultură* (2015). Nu în ultimul rând, le mulțumesc lui Silviu Lupescu, lui Adrian Șerban și întregii echipe de la Editura Polirom pentru modul exemplar în care au sprijinit acest proiect editorial.

Andrei Oișteanu
București, 4 mai 2016

1. *Ius primae noctis* în Antichitate

„Dreptul primei nopți”

Unul dintre cele mai misterioase și deci foarte controversate subiecte, printre istorici și antropologi, este existența sau nu a vreunei reglementări de tip *ius primae noctis*. Adică a dreptului feudalului/seniorului de a se culca în noaptea nunții cu miresele de pe domeniul său (*le droit du seigneur*). Maximaliștii și minimaliștii au polemizat de-a lungul secolelor, de la Karl Schmidt (*Ius primae noctis*, 1881) (275) până la Raphael Patai (*Ius primae noctis*, 1974) (13) și Alain Boureau (*Le droit de cuissage*, 1995) (22). S-a spus că au existat legi care reglementau acest obicei, că a fost o cutumă, o *lex non scripta*, un drept al seniorului sau chiar o datorie a acestuia, un simplu mit sau un mod al *masculului alfa* de a-și etala puterea.

N-am să deschid acum acest dosar mare și complicat. Dar am să încerc să trec în revistă nenumărate reminiscențe – de la Sumerul lui Ghilgameș până la Franța lui Ludovic al XVI-lea – ale practicării unei asemenea cutume sexuale. Beneficiem de atestări documentare istorice, etnologice și literare care se întind pe circa patru milenii și pe spații culturale complet diferite, din estul Asiei până în vestul Europei. În *Indexul motivelor mito-folclorice* întocmit de etnologul american Stith Thompson, acest subiect este bine reprezentat, de la *A1556.4* și *T161. Ius primae noctis* („Dreptul primei nopți”) până la *P15.2. King demands subject's wife for himself* („Regele o cere pe soția supusului său pentru el însuși”) (1, pp. 144, 360).

Nu voi cădea în capcana de a susține că toate atestările sunt reale. Unele sunt improbabile, altele țin de domeniul strict al ficțiunii, ceea ce nu le face totuși să fie mai puțin semnificative.

Unele sunt doar verosimile, altele sunt doar parțial adevărate. Toate sunt greu de probat. De regulă, fiind străin de locurile pe care le vizita, călătorul cronicar nu înțelegea mecanismul exact al fenomenului. Pe de altă parte, el era tentat să exagereze latura spectaculoasă a obiceiului. În fine, unele atestări sunt complet neadevărate, fiind promovate în vederea creditării (în epoca premodernă) sau a discreditării (în epoca modernă) a vreunui personaj sau regim politic. Reale, ireale sau cvasireale, toate aceste situații au însă gradul lor de semnificație mentalitară. Voi da mai multe exemple care probează larga răspândire pe orizontala spațiului și tenacea supraviețuire pe verticala timpului a acestui motiv istoric, mitologic, legendar și literar.

Epopeea lui Ghilgameș

Epopeea asiro-babiloniană a lui Ghilgameș (poemul epic sumerian datând de la începutul mileniului al III-lea î.e.n.) începe cu descrierea exceselor sexuale ale protagonistului. Stăpânul cetății Uruk este două treimi zeu și o treime om. Vigoarea sa masculină este fără pereche. Disperați, supușii săi ajung să se plângă „zeilor cerului”:

> Ghilgameș nu lasă pe nimeni să se bucure de femeia pe care o iubește,
> Fie ea fiică de războinic sau nevasta oricăruia dintre noi! (2, p. 33).

Sau într-o altă versiune:

> [Ghilgameş] nu lasă pe [fecioară mamei sale],
> Pe fiica ostașului, [pe soția starostelui] (3, p. 109).

Trebuie să ținem seama de faptul că în regatul asiro-babilonian al epocii, legile emise de suverani interziceau adulterul. Cel găsit vinovat de acest păcat trebuia să fie omorât. La fel se întâmpla cam în toate civilizațiile din estul bazinului mediteraneean. Vechiul Testament o confirmă:

> Cel ce a săvârșit preacurvie cu femeia altuia, cel ce a săvârșit preacurvie cu femeia aproapelui său, să fie pedepsit cu moartea și bărbatul vinovat și femeia vinovată (*Leviticul* XX, 10).

Regele cetății Uruk este bisexual, având și porniri homosexuale. El și le manifestă cel puțin față de prietenul său Enkidu:

> [Enkidu] e un bărbat.
> Îl vei îndrăgi și, ca pe o femeie, cu mângâieri
> îl vei acoperi (2, p. 43).

Sau:

> Ei [= Ghilgameș și Enkidu] se sărutară unul pe altul
> Și legară o prietenie (3, p. 123).

Spunând că Ghilgameș „are pofte sexuale cu adevărat rabelaisiene", pe care și le satisface în mod tiranic, S.N. Kramer a avut dreptate (4, p. 246), dar a ratat de fapt esențialul. Kramer nu a observat că Ghilgameș beneficiază de un „drept" sexual special, cel al suveranului. El are dreptul (poate chiar obligația) să defloreze fecioarele în noaptea nunții. El pare să beneficieze de ceea ce romanii numeau *ius primae noctis* („dreptul primei nopți") (593). Ioan Petru Culianu (***5***) a bănuit corect faptul că în spatele orgiilor sexuale practicate de Ghilgameș s-ar putea afla și altceva:

> Se pare că el exercita „ius primae noctis", culcându-se cu mireasa înaintea soțului legitim (6, p. 96).

Iată formularea în una dintre versiunile *Epopeii lui Ghilgameș*:

> Femeilor hărăzite să fie soții
> el [= Ghilgameș] cel dintâi le ia fecioria:
> doar după aceea vine la rând mirele!
> Așa s-a hotărât prin voința zeilor:
> de când i s-a tăiat buricul,
> așa i-a fost hărăzit! (2, p. 53).

Sau, într-o versiune puțin diferită:

Cu soțiile legitime [ale oamenilor] el poate să se împreuneze!
El este primul,
Soțul vine după.
Prin sfatul zeilor s-a hotărât așa.
[Odată] cu tăierea ombilicului,
I-a fost hărăzit aceasta (3, pp. 120-121).

„Tăierea ombilicului" este un moment inaugural, propice aflării soartei hărăzite pruncului. Dreptul de a dezvirgina miresele cetății este un arhaic „drept al suveranului". După cum subliniază epopeea antică, este un drept acordat sau o obligație impusă regelui chiar de către „sfatul zeilor": „Așa s-a hotărât prin voința zeilor". Ca atare, nu exercitarea acestui drept de către regele Ghilgameș era considerat un abuz, ci modul excesiv în care privilegiul era pus în aplicare:

Asupra cetății el [= Ghilgameș] a îngrămădit stricăciunea,
Introducând lucruri ciudate în nenorocita cetate (3, p. 120).

Sau poate că versiunile cunoscute ale străvechii epopei au fost forjate într-o epocă în care „dreptul suveranului" începuse deja să fie contestat.

Cu trecerea timpului, eroul Enkidu începe să crească: „el arată ca Ghilagameș". El este inițiat sexual de o curtezană, o „fiică a plăcerii", astfel că Enkidu ajunge să îl egaleze pe regele Uruk-ului chiar la capitolul virilitate:

Pentru Ghilgameș, cel asemenea zeilor,
A sosit egalul lui [= Enkidu] (3, p. 121).

Este momentul oportun ca Enkidu să-l atace pe Ghilagameș, să-i conteste autoritatea regală, să încerce să-l detroneze, ca un adevărat „lup tânăr". De fapt ca un „taur tânăr", care îl provoacă pe „taurul alfa", cel care conduce turma și se împerechează cu vacile sălbatice. Epopeea sumeriană face, fără echivoc, analogia dintre mecanismul de ierarhizare a puterii în comunitățile de animale sălbatice și în cele de oameni. Într-adevăr, Enkidu și

Ghilgameș se încaieră „ca doi tauri" în „Piața Mare" a cetății, în fața mulțimii. Nu întâmplător, prima prerogativă pe care Enkidu i-o contestă lui Ghilgameș este chiar exercitarea *ius primae noctis*, a dreptului (sau obligației) suveranului de a se culca cu miresele din regat:

> Dar când sosi [regele],
> Enkidu se proțăpi în uliță
> și-i tăie calea
> lui Ghilgameș către casa nunții.
> […] Ghilgameș își măsură dușmanul;
> fiindcă se născuse în pustiu
> Enkidu strălucea de putere bărbătească.
> Se avântă și îi ieși
> în întâmpinare.
> Amândoi se înfruntară în marea piață.
> Enkidu se așează în ușă
> și cu piciorul
> îl împiedică pe Ghilgameș să intre [în casa nunții].
> Se încăierară și, ca taurii,
> Se opinteau (2, p. 55).

Vechiul Testament

Să vedem cum sunt tratate subiecte similare în Vechiul Testament. În primul rând, „fiii lui Dumnezeu" se poartă abuziv din punct de vedere sexual, culcându-se cu toate „fetele oamenilor", pe alese, ca niște feudali cu fecioarele de pe domeniul lor:

> După ce oamenii au început să se înmulțească pe fața pământului și li s-au născut fete, atunci au văzut fiii lui Dumnezeu că fetele oamenilor sunt frumoase și și-au luat de neveste, din toate, pe acelea pe care și le-au ales (*Geneza* VI, 1-2).

Lucrurile sunt mai reglementate atunci când vine vorba de „dreptul suveranului". Când regele David (secolul al X-lea î.e.n.) a îmbătrânit și nu a mai putut să dezvirgineze fecioarele din „tot ținutul lui Israel", el nu a reușit să treacă proba potenței sexuale,

nereușind să defloreze „o tânără fecioară", „o fată foarte frumoasă", pe Abisac sunamita.

Marii preoți evrei au decis că trebuie să înceapă lupta pentru succesiune dintre cei doi fii ai săi, Solomon și Adonias, făcuți cu mame diferite. Ca să-l înlocuiască pe „lupul alfa", „lupii tineri" trebuie întâi să se lupte între ei. În vârstă de doar 12 ani, Solomon îl învinge pe Adonias și este pe cale să devină rege. Urmează ca el, viitorul suveran, să treacă același test al potenței, prin dezvirginarea aceleiași fecioare Abisac.

Solomon ar fi putut să-l ucidă pe fratele său vitreg, dar l-a lăsat în viață. Adonias, însă, face o greșală fatală. Vrea să o defloreze el pe fecioara Abisac, făcându-se că uită regula că dezvirginarea este „dreptul/obligația suveranului". Prin intermediul mamei, Adonias îi cere lui Solomon să-i acorde lui acest drept. Solomon îi reproșează acesteia că încalcă regula:

> De ce ai cerut-o pe Abisac pentru Adonias? [o întreabă noul rege pe mama sa. Atunci] cere pentru el și domnia…! (*3 Regi* II, 12-22) (9, pp. 453-459).

Replica lui Solomon este limpede: dezvirginarea fecioarei este o prerogativă a noului rege și condiționează dreptul la domnie. Abia acum, în urma acestei cereri nelegiuite de uzurpare, Solomon îl ucide pe Adonias, instaurând astfel *le droit du seigneur*. Urmează o lungă și glorioasă domnie a unui rege care dă dovadă de o virilitate insațiabilă:

> Regele Solomon era iubitor de femei și avea șapte sute de doamne și trei sute de țiitoare. A luat și femei străine: pe fiica lui Faraon, moabite, ammanite, siriene, idumeene, chetee și amoree, dintre neamurile de la care Domnul îi oprise pe fiii lui Israel (*3 Regi* XI, 1-2) (9, p. 488).

Lumea greco-romană

Obiceiuri similare sunt atestate în Antichitate și la alte populații din zona central-estică a bazinului mediteraneean. În secolul al V-lea î.e.n., Herodot descrie un trib din nord-estul Libiei, lângă

hotarul cu Egiptul, ai cărui bărbați au obiceiul să „îi înfățișeze regelui pe fetele de măritat; dacă vreuna îi e cumva pe plac, regele îi ia fecioria" (*Istorii* IV, 168) (10, p. 374). Nu este o obligație propriu-zisă a suveranului libian, ci un drept pe care el îl exercită *ad libitum*.

La rândul său, Heraklides din Pont (cca 400 î.e.n.) relatează despre un suveran tiranic din insula Kephalonia, din Marea Ionică. Acesta dezvirginează fecioarele din insula grecească înainte ca ele să se mărite. Povestea se termină cu un regicid. Un tânăr, Antenor, se deghizează într-o fată și, ca victimă sexuală, reușește să se strecoare în așternutul regelui. Antenor îl înjunghie pe tiran și, fericiți, supușii îl așază pe tron pe noul rege. Este momentul istoric al încetării cutumei? Sau noul *mascul alfa* al comunității îi ia pur și simplu locul celui vechi? Heraklides n-o spune, dar comentatorii sunt îndrituiți să se întrebe dacă regele Antenor nu a reinstituit cumva vechea cutumă sexuală.

*

Un caz interesant este cel al împăratului roman Maximinus Daza/Daia (305-313 e.n.; 305-310 cu titlul de *Caesar* și 311-313 cu titlul de *August al Imperiului Roman de Răsărit*). Spun că este un caz interesant pentru că Daza i-a urmat la domnie împăratului roman de origine geto-dacă Galerius Maximianus (293-311), care îl înfiase pe Daza. Cazul este bine documentat de istoricul latin Lactantius (cca 250-325). Scriindu-și în anii 314-316 lucrarea *De mortibus persecutorum* de pe poziții creștine, este posibil ca Lactantius să fi exagerat barbariile cu caracter sexual puse pe seama prigonitorilor creștinilor din Imperiul Roman de la sfârșitul secolului al III-lea și începutul secolului al IV-lea. Excesele erotice referitoare la Maximinus Daza sunt hiperbolice. Cronicarul are probleme de limbaj pentru a le descrie:

> Viciul capital [al împăratului Daza], prin care i-a întrecut pe toți [împărații] care au existat [vreodată], a fost pofta sa nebună de desfrâu. Nu știu ce să spun [despre pofta sa] decât că era oarbă și neînfrânată, deși, cu aceste cuvinte, din cauza indignării [pe care o stârnise], patima sa nu poate fi descrisă. Crima [sexuală] a depășit prin amploarea sa capacitatea de exprimare a limbii.

> Eunucii și proxeneții scotoceau peste tot. Oriunde se găsea o înfățișare [feminină] mai aleasă, trebuia luată cu forța de la părinți și de la soț. Femeile nobile și, de asemenea, fecioarele erau dezbrăcate de veșminte și le era examinat fiecare mădular, ca nu cumva vreo parte a trupului să fie nedemnă de patul împăratului. Dacă vreuna dintre femei se opunea, era înecată, ca și cum sub domnia acestui desfrânat cinstea ar fi fost o crimă de lezmajestate. […] Sub domnia acestui monstru nu exista nici o protecție pentru cinste, decât dacă o mare urâțenie [= o fată foarte urâtă] descuraja poftele barbare ale acestuia (*De mortibus persecutorum* 38, 1-3) (12, pp. 128-129).

Maximinus Daza a încercat – e drept, fără succes – să se culce chiar și cu Valeria Augusta (văduva tatălui său adoptiv, împăratul Galerius, și fiica fostului împărat Dioclețian), „pe care până nu demult o numise mamă" (*De mortibus persecutorum* 39, 1-5). Prin anul 311, împăratul Maximinus Daza a impus *ius primae noctis*, un obicei descris în mod explicit de istoricul antic:

> În cele din urmă, Daza introdusese de ceva timp obiceiul ca nimeni să nu se mai căsătorească fără permisiunea sa, pentru ca el însuși să fie primul care, în orice căsătorie, gustă plăcerile [din noaptea nunții] (*De mortibus persecutorum* 38, 4).

Mai mult decât atât, așa cum se întâmplă de obicei, excesele și privilegiile sexuale ale împăratului au fost preluate și imitate de toți subordonații săi, de la dregători la servitori:

> [Împăratul Daza] îi căsătorea pe sclavii săi cu tinere fete, născute din părinți liberi, încă virgine. Dar, sub domnia unui astfel de împărat, chiar și tovarășii săi îi imitau violurile și pângăreau patul gazdelor lor fără a fi pedepsiți: căci cine să-i pedepsească? Fetele din familii de rând erau răpite, după cum dorea fiecare. În schimb, cele din familii respectabile, care nu puteau fi răpite, erau cerute cu titlul de favor [de la părinții lor] și nimănui nu-i era permis să refuze cererea împăratului: trebuia ca aceștia fie să piară, fie să accepte ca ginere un barbar (*De mortibus persecutorum* 38, 5) (12, pp. 128-131).

Semnificativ este totuși faptul că atotputernicul împărat, care emitea diverse edicte (inclusiv de toleranță sau de intoleranță față de creștini), nu a promulgat efectiv o lege referitoare la *ius primae noctis*, ci doar „a introdus obiceiul" (lat. *induxerat morem*) privind „dreptul primei nopți". Este o epocă în care chiar și despotul Maximinus Daza – pentru a beneficia de aceste drepturi sexuale – nu a impus o lege, ci o cutumă, o *lex non scripta*. Simptomatic este și faptul că, scriindu-și lucrarea în latină, Lactantius nu a folosit totuși formula consacrată de *ius primae noctis*.

Relatări privind tirani romani și greci practicând *ius primae noctis* (e folosită chiar această sintagmă în latină) apar în vechi texte talmudice și midrașice (13). Mai mult decât atât, în *Talmudul de la Ierusalim* (*Ketubbot* 1.5, 25c) se spune că, în timpul ocupării de către Imperiul Roman a Palestinei, soldații romani aveau dreptul să dezvirgineze miresele evreilor în noaptea nunții. „Dreptul învingătorului" (*ius primi occupanti*) se suprapune în acest caz cu „dreptul primei nopți" (*ius primae noctis*). Pentru a stopa această umilință, rabinii cei înțelepți – se spune în *Talmud* – au permis prin lege ca mirele evreu să-și defloreze mireasa înainte de actul propriu-zis al căsătoriei, „cât ea se mai afla în casa tatălui ei" (593, p. 231).

Cum spuneam, servitorii îi imită pe dregători, iar aceștia pe regi. Regii îi imită pe zei, iar aceștia pe Zeus, care este, până la urmă, cel mai mare desfrânat și violator din panteon. Regatul ceresc seamănă cu cel pământesc. Zeii fac ceea ce fac și oamenii, pentru că cei din urmă i-au creat pe cei dintâi. Ca atare, nu oamenii imită sexualitatea zeilor (*imitatio Dei*), ci zeii pe cea a oamenilor. Imitați sunt și eroii mitici. Poate s-ar fi cuvenit să inserez în carte un capitol intitulat „«Dreptul» zeului și al eroului mitic". Aidoma zeilor, și eroii sunt insațiabili din punct de vedere sexual. Hercules, de pildă, dezvirginează într-o noapte circa cincizeci de fete ale regelui Thespios al Beoției:

> Heracles – relatează Pausanias – s-a împreunat într-o singură noapte cu cele cincizeci de fiice ale lui Thespios, afară de una, care s-a opus. El a considerat refuzul [ei] drept o jignire și a condamnat-o să rămână fecioară toată viața ei și să-i fie slujitoare (*Călătorie în Grecia* IX, 27, 5) (460, p. 230).

2. „Dreptul” șahului, sultanului și hanului

Soția infidelă și jurământul de castitate

Herodot relatează povestea unui rege egiptean trufaș, pe nume Pheron, care a vrut să oprească, cu împunsături de lance, inundația provocată de Nil. Ca ripostă, suveranul a fost orbit de zeul fluviului. La zece ani după acest eveniment, oracolul i-a transmis că se va putea lecui de cecitate doar dacă „se va spăla pe ochi cu udul [= urina] unei femei care n-a trăit decât cu bărbatul ei și alți bărbați n-a cunoscut”. Nici urina propriei sale neveste, nici cea a altor femei din regat nu l-a vindecat. Cu o singură excepție. Pheron a ucis, arzându-le de vii, pe toate femeile infidele, luând-o de soție pe femeia credincioasă, cea a cărei urină i-a redat într-adevăr vederea (*Istorii* II, 111) (10, p. 178). Foarte probabil, *Pheron* nu este un nume propriu-zis, ci titlul (ușor alterat) al suveranității înseși, *Pharaon*. Se crede că este vorba chiar de faraonul Menephtah al III-lea, în timpul domniei căruia au emigrat evreii din Egipt spre Țara Fagăduinței (secolul al XIII-lea î.e.n.).

Urinoterapia este o metodă de vindecare străveche, cunoscută în Antichitate de evrei, chinezi și indieni (medicina ayurvedică). Proverbul veterotestamentar „Bea apă din puțul tău și din ceea ce curge din fântâna ta”, considerat de exegeți ca trimițând la *urinoterapie*, este interesant în acest context, mai ales că remediul este recomandat împotriva infidelității sexuale. Pe de altă parte, în folclorul medical românesc, ne asigură dr. Charles Laugier, remediul „cel mai rar, cel mai greu de găsit” este urina „de femeie rămasă credincioasă bărbatului său” (15, p. 53).

O poveste similară cu cea a lui Herodot o relatează și Diodor din Sicilia. Faraonul a început căutarea urinei tămăduitoare

cu însăși nevastă-sa și mai încercă și cu alte femei, dar nu găsi nici una care să nu fi păcătuit, în afară doar de soția unui grădinar, pe care o și luă de nevastă după ce se însănătoși. Iar pe celelalte femei le-a ars de vii… (*Biblioteca istorică* I, 59, 2-3) (42, p. 71).

*

Etnologul Stith Thompson a indexat motivul „soția necredincioasă", bine reprezentat în mitologia populară și în literatura folclorică (14, p. 828). Într-adevăr, uciderea femeii necredincioase este un motiv literar arhaic, care a supraviețuit tenace până târziu, în epoca romantică. Opera lui A.S. Pușkin este relevantă în acest sens. Un bun exemplu este poemul *Țiganii*, scris de Pușkin în anul 1821 (când se afla în exil la Chișinău) și tradus de fiul de boier basarabean Alexandru Donici în 1837. Protagonistul (Alecu) își omoară soția infidelă (țiganca Zamfira) și pe amantul ei („țiganul tânăr"). Totul se întâmplă în Bugeac, în sudul Basarabiei, undeva între Prut și Nistru.

— Aici voi veți muri iubind!
Alecu groaznic a strigat,
S-a repezit și a și dat
În inimă cu iataganul.
Mort a căzut atunci țiganul. (*Țiganii*, 1821)

Amândoi, atât soția necredincioasă, cât și bărbatul adulter, trebuiau să fie uciși de soțul încornorat. Era o cutumă valabilă și în Moldova primelor decenii ale secolului al XIX-lea, contemporană cu Aleksandr Pușkin:

Soțul înșelat – scria nepotul de domnitor moldav Radu Rosetti – are nu numai dreptul, dar și datoria să ucidă atât pe femeia care își calcă credința [față de soț], cât și [pe] ibovnicul ei (16, p. 103);

sau:

Prinzând-o [pe soție] asupra faptului necredinții, aveam nu numai dreptul, dar chiar datoria s-o ucid (16, p. 124).

Tot cu o crimă pasională, răzbunătoare, se încheie poemul pușkinian *Șalul negru*:

Îmi amintesc tăcerea, văd sângele: țâșnea...
S-a prăpădit grecoaica și dragostea cu ea (*Șalul negru*, 1820).

Nu întâmplător Pușkin și-a plasat scenariul poemului *Șalul negru* anume într-un spațiu al Imperiului Otoman, în sud-estul Europei, foarte probabil în Dobrogea sau în sudul Basarabiei, în Bugeac. Decapitate, trupul tinerei grecoaice („o gingașă greacă cu părul frumos" în „traducțiunea" lui Costache Negruzzi) și cel al amantului ei armean au fost aruncate în Dunăre. Pierzându-și încrederea în fidelitatea erotică a femeilor, protagonistul pușkinian a făcut un jurământ de castitate. Este și aceasta o formă (îmblânzită!) de eliminare a femeilor din viață:

De-atunci nu-mi pun sărutul pe ochii nimănui,
Nici o plăcută noapte în trista-mi viață nu-i.

Și *jurământul de castitate* al bărbatului, nemulțumit de viciile morale și sexuale ale femeii, este un motiv mito-literar arhaic. Conform lui Ovidiu (*Metamorfoze* X, 244-247), Pygmalion, sculptorul legendar din Cipru (după unele surse, regele Ciprului), suferă de *gynophobie* și face un astfel de *jurământ de castitate*: „Fiindcă le văzuse pe acestea [= pe femei] în greșeală, revoltat de cusururile pe care natura le-a dat în mare număr minții femeiești, Pygmalion trăia necăsătorit, fără soție și multă vreme a fost lipsit de o tovarășă de cămin" (622, p. 286). El se va iubi doar cu femeia „artificială", fără „cusururile pe care natura [i] le-a dat", cu femeia „perfectă", Galateea („cea albă ca laptele"), sculptată de el însuși și însuflețită de zeița Venus.

O mie și una de nopți

Dar opera literară prin excelență care are în centrul ei răzbunarea bărbatului pe femeile infidele erotic este cartea celor *O mie și una de nopți* (în arabă, *Kitab alf layla wa layla*), cristalizată în lumea arabă în secolul al X-lea, dar având un prototip persan

mai vechi. Fiind înșelat de soția sa cu un alt bărbat, suveranul persan Șahriar i-a ucis pe cei doi adulteri chiar în patul (*crivatul*) în care se produsese păcatul:

> Își trase scurt sabia și, izbindu-i pe amândoi, îi omorî pe chilimurile de pe crivat.

A urmat nu un jurământ de castitate, ci unul de răzbunare cruntă. În urma acestuia, fetele din imperiu erau transformate într-un fel de „obiecte [sexuale] de unică folosință". În fiecare dimineață, după dezvirginare, șahul își omoară iubita-de-o-noapte, „nedându-i timp să-l mai înșele", cum rezumă inspirat J.L. Borges (17, p. 65). Textul poveștii este clar în acest sens:

> În fiecare noapte șahul căpăta câte o copilă fecioară și îi răpea fecioria. Iar când se sfârșea noaptea, o omora pe copilă. Și nu conteni să se tot desfete în felul acesta vreme de trei ani în șir (18, pp. 5-13).

Scenariul pare să păstreze memoria unei arhaice cutume sexuale orientale de tip *ius primae noctis*. Și în acest caz, Șahriar nu este un nume propriu-zis, ci atributul suveranității. *Șahriar* înseamnă în persană „Marele rege/șah". Fecioarele deflorate (și apoi omorâte) în fiecare noapte de „regele regilor / șahul șahilor" (*șahanșah*) nu sunt toate fete simple, sclave odalisce (de la tc. *oda* = „cameră, odaie"). Unele sunt cadâne sau chiar sultane, fiind copile de mari dregători, fiice ale regilor supuși și ale feudalilor vasali din uriașul imperiu. De pildă, soția lui Șahriar (cea omorâtă pentru adulter) fusese aleasă de el însuși „dintre fiicele tuturor regilor care îi plăteau tribut", fiind cea mai tânără și cea mai frumoasă copilă a hanului mongol (19, p. 9). La rândul ei, Șeherezada nu era o fată oarecare, ci chiar frumoasa fiică a marelui vizir.

În spațiul european, putem detecta unele asemănări cu legenda aristocratului Barbă Albastră. Basmul a fost publicat de Charles Perrault în 1697 și de frații Grimm în 1812. Nobilul Barbă Albastră își ucide tinerele soții la puțin timp după noaptea nunții, păstrându-le cadavrele în camera secretă din subsolul castelului său. Și în acest caz există o soție care, precum Șeherezada, întrerupe seria de crime sexuale. Motivele folclorice ale poveștii se regăsesc

și în literatura populară anterioară lui Perrault. Ele sunt indexate în sistemul de clasificare a scenariilor mito-folclorice întocmit de etnologii Antti Aarne și Stith Thompson (*Motif-Index of Folk-Literature*, tipul nr. 312). Nu întâmplător, în mentalul colectiv, povestea a fost asociată cu abuzurile sexuale și despotismul oriental, astfel că – în unele reprezentări vizuale – chiar și feudalul european Barbă Albastră a fost înfățișat purtând turban turcesc și veșminte orientale.

*

Deschizând mai jos un subcapitol referitor la obiceiul oriental de a trimite fecioare în dar suveranilor, trebuie spus că o cutumă similară apare în mod explicit și în culegerea de povestiri arabe *O mie și una de nopți*. De la Bagdad, marele suveran Șahriar îi trimite fratelui său, Șahzaman, suveranul regatului uzbec Samarkand, o seamă de cadouri (bijuterii, blănuri, cai de rasă etc.), printre care și mai multe „fecioare adolescente cu sâni mari". Primindu-le, regele Șahzaman a dat fetele fiilor săi, chiar dacă aceștia aveau doar în jur de zece ani. La rândul său, Șahzaman îi va trimite de la Samarkand fratelui său mai multe cadouri, printre care „câteva fecioare mongole, cu sâni delicați și cozi lungi pe spate, pe care le-a capturat el însuși în urma unei confruntări la granița regatului" (19, pp. 2-4).

Impactul moravurilor sexuale cuprinse în poveștile arabe asupra culturii vest-europene din secolele XVIII-XIX a fost puternic. Se întâlneau (de fapt, se confruntau) două coduri culturale diferite. Prima traducere în limba franceză (*Le Livre des Mille et Une Nuit*, 1704-1717, datorată lui Antoine Galland) „a fost văzută [în Franța] ca ceva scandalos", observa J.L. Borges. Versiunea în franceză de la sfârșitul secolului al XIX-lea, realizată de dr. Joseph-Charles Mardrus (1898), a fost percepută de același Borges ca fiind „indecentă", iar cea în limba engleză, datorată lui Richard Francis Burton (1885), ca fiind „antropologică și obscenă" (47, p. 67).

Fecioare făcute cadou

Rămânând în spațiul oriental (și islamic), dar sărind mai multe secole, voi aminti unele reminiscențe de cutume sexuale care operau la curtea sultanului otoman. Este vorba de sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, când Dimitrie Cantemir – trăind la Istanbul ca ostatic de lux (1688-1690 și 1693-1710) și având acces la vârful ierarhiei otomane – a cunoscut în detaliu moravurile și năravurile dregătorilor turci. De exemplu, cu prilejul marii sărbători a *Bairamului* (la sfârșitul lungului post de *Ramadan*), „toți pașii și beii întregului imperiu" se grăbeau să aducă daruri de preț sultanului:

> Mai întâi – scrie Cantemir – *valide sultana* [= mama sultanului] are obiceiul să aducă în dormitorul fiului său, sultanul, în prima zi a Bairamului, o tânără nouă [= o fecioară] foarte împodobită și întrecând pe toate [celelalte cadâne] în frumusețe.

A doua zi de *Bairam*, continuă Cantemir, sultanul primea în dar de la mama sa o a doua fecioară pentru a fi dezvirginată:

> Sultanul nu primește însă tânăra decât după ce mama lui va cerceta dacă este bună, cinstită [= fecioară] și cu moravuri bune.

Avem aici o practică pe care o vom mai întâlni și la alte civilizații, în alte părți ale lumii: obiceiul ca o femeie în vârstă și cu autoritate să o „cerceteze", să o verifice (din punct de vedere estetic, etic și erotic), să o pregătească și chiar să o inițieze sexual pe tânăra fecioară înainte ca aceasta să fie dusă în dormitorul sultanului, al pașei sau al unui înalt dregător. Într-adevăr, sclavele fecioare destinate haremului (de regulă ne-islamice) erau minuțios inițiate în cultura islamică, în eticheta seraiului, în artele „curtezanelor" (muzică, dans, poezie, caligrafie etc.), dar și în practici erotice de ațâțare sexuală a bărbatului. Inițierea era săvârșită de femei mai în vârstă, experimentate (sau chiar de eunuci), conduse de mama suveranului (*valide sultana*) (301, pp. 30-33).

> Despre aceasta – conchide Cantemir –, vezi mai multe în capitolul „Despre țiitoarele sultanului". (*Sistemul sau întocmirea religiei muhamedane*, 1722) (20, p. 441)

Din păcate, prințul moldav nu a mai apucat să redacteze capitolul promis. Un text care cu siguranță s-ar fi dovedit extrem de important pentru înțelegerea moravurilor sexuale ale sultanilor și ale aristocraților turco-greci de la Istanbul, dar și – *mutatis mutandis* – pe cele ale domnitorilor și boierilor fanarioți din țările române.

Totuși, despre fecioare făcute cadou sultanilor sau marilor dregători Dimitrie Cantemir a mai relatat și în alte locuri din lucrările sale. În *Istoria creșterii și descreșterii Imperiului Otoman*, redactată în latină în anii 1714-1716, Cantemir vorbește despre acest obicei la curtea sultanului Ibrahim (1640-1648). Iată episodul în traducerea latinizantă realizată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de cărturarul ardelean Iosif Hodoșiu:

> Toate vinerile [Sultanul Ibrahim] le consacra zeiței Venus; și lăsa chiar prin marele vizir sau prin alt servitoriu înalt să-i aducă câte o vergină frumoasă, îmbrăcată în cele mai elegante vesminte. Pereții în camera sa de dormit era jur-împrejur îmbrăcați cu oglinzi, ca să se poată vedea el singur în mai multe pozițiuni ale actului său brutal (21, p. 386).

La un secol și jumătate după Cantemir, a mai existat în literatura română un scriitor care a vorbit despre unele dintre obiceiurile sexuale ale suveranilor turci. Este vorba de romanticul Dimitrie Bolintineanu, care – după eșuarea revoluției de la 1848 – a trăit circa cinci ani în exil la Istanbul în perioada 1852-1857 (107, pp. 117, 222). În poeziile scrise cu acest prilej (*Florile Bosforului*, 1865), Bolintineanu relatează cutuma otomană ca bătrâna mamă a sultanului („vechia valide"), chiar la marea moschee de la Top-hané, să îi facă suveranului cadou – de *Bairam* – o „tânără fecioară" spre a fi dezvirginată de acesta:

> Căci Selim Sultanul merge de primesce
> La giamia mare [= moscheea] de la Top-hané
> O fecioară junǎ ce îi dăruiesce
> Pe tot anul încă vechia [= bătrâna] validé (227, p. 27).

Ar fi vorba de un anume sultan, poate Selim al II-lea (1566-1574) sau, mai degrabă, Selim al III-lea (1789-1807), care primește în dar, pentru haremul său, o fecioară frumoasă „răpită de la Dunăre", o „răsfățată floare/ Ce-am cules din munții vechilor Carpați!". În scenariul melodramatic al poetului, fata refuză eroic să se culce cu suveranul turc pentru că iubește un tânăr din țara ei („Inima mea sboară la un alt amor!"). La jumătatea secolului al XIX-lea, o astfel de cutumă sexuală era puțin cunoscută în spațiul românesc. Ca atare, Bolintineanu a simțit nevoia unei note explicative. Spre deosebire de Cantemir, care – la începutul secolului al XVIII-lea – avea o privire amorală, Bolintineanu – la jumătatea secolului al XIX-lea – vedea datina dintr-o perspectivă profund morală:

> La sărbătoarea Bairamului, după ceremonia de la Giamie, sultanii primeau de la sultana valide, mumă, o fecioară junâ și frumoasă, și sgomotul tunurilor vestea toată noaptea, capitalii, că sultanul se desmeardă cu prada sa. Această datină barbară și rușinoasă nu mai esistă. În timpul când se trece sujetul poesiei acestia, sultana valide oferise fiului său o fecioară română, răpită de la Dunăre (227, p. 298).

Astfel de odalisce sau cadâne făcute cadou sultanului (sau altor înalți demnitari) pentru a fi dezvirginate erau fete răpite din diferite regiuni ale Imperiului Otoman, din Asia, Africa sau Europa. Dar, pentru frumusețea proverbială a fetelor, ele erau aduse mai ales din zona caucaziană: circaziene, georgiene, abhaziene, descendente ale legendarelor amazoane. De regulă, sclavele erau ne-islamice, fecioare adolescente, și nu costau prea mult.

Valoarea lor din epocă o aflăm dintr-un document vamal din 1790:

> O fată circaziană în vârstă de opt ani, o fecioară abisiniană în jur de zece ani, o fecioară circaziană în vârstă de cinci ani, o femeie circaziană de cincisprezece-șaisprezece ani, o fată georgiană de circa doisprezece ani, o sclavă negresă de înălțime medie, o sclavă negresă în vârstă de șaptesprezece ani. Costă în jur de 1.000-2.000 de kuruș (301, p. 30).

Asta în condițiile în care un cal bun costa în epocă aproximativ 5.000 de kuruș (monede de argint).

*

Undeva, în pliurile istoriei, astfel de cutume au supraviețuit în mod miraculos, chiar dacă doar în forme simbolice și metaforice. În cartea sa *L'Étoile du Généralissime*, scriitorul Iuri Drujnikov (1933-2008) vorbește despre faptul că, pe la sfârșitul anilor 1940, șeicul Kuwaitului (nu întâmplător acțiunea este pusă pe seama unui șeic) i-ar fi făcut cadou lui Stalin un întreg harem cu fete „de primă clasă", încercând astfel să satisfacă „strania tradiție rusească a dreptului primei nopți". O „tradiție rusească" la care se referă și Dostoievski în romanul *Adolescentul* (624, pp. 15-17). Foarte mulțumit, generalissimul Stalin i-ar fi întors șeicului un dar similar, „pentru întărirea relațiilor de prietenie dintre cele două țări" (49, pp. 213-214).

„Obicee turcești"

Meritã cred să deschid aici o scurtă paranteză. Nu este întâmplător faptul că năravul pedofiliei (homo- sau heterosexuale), precum și obiceiul de a dezvirgina fete adolescente a intrat în imaginarul colectiv european ca fiind de sorginte orientală, mai restrâns islamică, și mai restrâns de sorginte turcă. Domnitorul muntean Mihnea al II-lea (1577-1583, 1585-1591), zis Turcitul, devenit Mehmed prin convertirea la islam la sfârșitul secolului al XVI-lea, a deprins diverse practici sexuale de la soția sa turcoaică, zice cronicarul. „Obicee turcești", cum se exprimă B.P. Hasdeu în nuvela sa *Duduca Mamuca*. Pentru Giacomo Casanova, „stilul turcesc" însemna penetrarea anală a unei fete (702, p. 64).

Să venim mai aproape de noi, la coordonatele literaturii moderne. Bărbatul cvadragenar Humbert, protagonistul romanului lui Vladimir Nabokov (*Lolita*, 1955), își face reproșuri etice atunci când se simte atras sexual de o fetiță, „nimfeta" Lolita, în vârstă de doar 12 ani. El ejaculează necontrolat în momentul în care puștoaica i se așază dezinvolt în poală: „am stors ultimul fior al celui mai lung extaz".

El realizează imediat că, astfel, a intrat în conflict deschis atât cu „simțul moral al copilei", cât și cu propriul său cod etic. De fapt, cu codul etic al comunității din care face parte. Se simte pus la zid de o instanță morală. Pledoaria sa în fața unor juraţi imaginari este una de infractor care își recunoaște vina: se consideră „mârșav", „păcătos", „întinat" etc. Ca să scape de acest „complex al vinovăției" (*guilt complex*), Humbert încearcă să schimbe coordonatele culturale și etice în care trăiește. Printr-un ingenios artificiu de schimbare a propriei sale identități etnice și confesionale, el mută în mod ipotetic situația dintr-un cod moralo-cultural occidental (euro-american), care-l blamează public, într-unul oriental (turcesc), care – dimpotrivă – îl apreciază public. Originea est-europeană (rusă) a scriitorului este, în acest caz, importantă. Humbert se pune virtual în postura unui „turc radios și viril" care este „liber" să se desfete erotic cu „cea mai tânără dintre sclavele" din propriul „harem":

> Încetasem de a mai fi Humbert Hăitașul, cotarla degenerată. […] Mă ridicasem deasupra tribulațiilor ridicolului, dincolo de orice posibilitate de a fi pedepsit. În haremul pe care mi-l făurisem singur eram turcul radios și viril care, deplin conștient de libertatea lui, amână cu deliberare momentul când se va desfăta cu cea mai tânără și mai gingașă dintre sclavele sale (43, p. 60).

Dezvirginări rituale în Orient

Obiceiul oriental de a dărui fecioare pentru a fi deflorate de suverani este arhaic. La sfârșitul secolului al XIII-lea, de pildă, Marco Polo consemnează faptul că Marele Han al Chinei, celebrul Kubilai-Han (1260-1294), primea anual în dar sute de fecioare din provinciile vasale lui. „Împăratul împăraților" avea un program foarte încărcat de dezvirginare a fetelor, care erau „dintre cele mai frumoase fecioare". Se pare că Marco Polo se referea anume la un trib (*unguți*) din provincia buriat-mongolă, traversată de călătorul venețian în drumul său către Beijing:

> Există o frumoasă rasă de tătari numiți unguți care trimite în fiecare an Marelui Han o sută dintre cele mai frumoase fecioare din țara lor […]. Și el le folosește după placul inimii.

Împăratul le dezvirgina pe tinerele fete, câte șase la fiecare trei zile. Cu alte cuvinte, Marele Han dezvirgina câte două fete în fiecare zi:

> Timp de trei zile și trei nopți – consemna călătorul venețian –, șase din fecioare slujesc împăratului în odaia și în patul său și au grijă de tot ce dorește; și el le folosește după placul inimii. [Apoi] ele pleacă și vin alte șase. Și așa tot anul, la fiecare trei zile și trei nopți, șase câte șase toate fecioarele (45, p. 163).

Aceeași sursă relata despre diverse cutume erotice asemănătoare din alte zone asiatice. În regatul Ziamba, de pildă, din sudul Indochinei de azi, „nici o femeie nu se poate mărita" – spunea Marco Polo – dacă n-a fost mai întâi „încercată" sexual de suveran:

> Și de-i place [fata], o ia de nevastă; și de nu-i place, îi dă din vistieria sa bani, ca să se poată mărita. Și aflați că în anul 1280, messire Marco Polo a trecut prin acest ținut; și pe atunci regele avea trei sute douăzeci și șapte de copii (45, p. 272).

1. *Dezvirginare rituală*, gravură din *The Travels of Sir John Mandeville* (ediția din 1484)

Din aceeași epocă și cam din aceeași zonă avem atestări referitoare la deflorări rituale efectuate de preoți budiști și taoiști, în cadrul unei ceremonii intitulate *Chin-than*:

> Fiecare preot avea dreptul să dezvirgineze o fată în fiecare an, fiind foarte bine răsplătit pentru asta (48).

În acest din urmă caz nu se înțelege dacă era vorba despre un „drept" al preotului sau despre o „datorie", despre un privilegiu sau despre o obligație rituală, pentru care acesta era „foarte bine răsplătit". O obligație eventual riscantă, dat fiind că preotul intra în contact cu sângele himenal.

În regatul Bhutan (o țară mică între India și Tibet) este în floare cultul unui preot lama sanctificat, Drukpa Kunley (1455-1529), a cărui ultimă încarnare ar fi fost în jurul anului 1500. Acest preot, din cadrul budismului *vajrayana*, este cea mai respectată figură religioasă din istoria Bhutanului. Numit „Sfântul celor cinci mii de femei", legendele spun că acest preot budist a dezvirginat cinci mii de fecioare din Bhutan și Tibet. Sute de fiice de nobili, de păstori și agricultori veneau la el să fie dezvirginate înainte să se căsătorească (325).

Acest tip de cutumă sexuală orientală (regi sau preoți dezvirginând fete) a generat un motiv folcloric prezent mai ales în India, notat de Stith Thompson cu *T161.0.1. King deflowers all twelve years old girls* („Regele dezvirginează toate fetele în vârstă de doisprezece ani") (1, p. 360).

Grecul Flavius Arrianus povestește că satrapul Mediei, Atropates, i-a făcut cadou lui Alexandru Macedon „o sută de femei din neamul amazoanelor". Nu știm dacă, anume în acest caz, fecioarele amazoane au fost dăruite împăratului pentru calitățile lor sexuale sau pentru abilitățile lor marțiale. Oricum, Alexandru a refuzat prețiosul dar, fiindu-i teamă că fetele vor fi violate de soldații macedoneni (*Expediția lui Alexandru cel Mare în Asia* VIII, 13) (44, pp. 284, 395).

După cum susține istoricul roman Quintus Curtius Rufus, Alexandru Macedon nu se culca doar cu cele „trei sute șaizeci de concubine" ale sale, ci și cu eunucii acestora, pentru că ei erau „deprinși să îndeplinească rolurile femeiești" (46, p. 90).

Dacă unui suveran heterosexual i se făceau cadou fecioare, unui suveran homosexual (sau bisexual, cum era Alexandru cel Mare) i se făceau cadou feciori. După ce împăratul macedonean i-a înfrânt pe perși – relatează Quintus Curtius Rufus –, conducătorul acestora „s-a prezentat în fața lui [Alexandru Macedon] cu daruri nemaipomenit de mari".

> Între aceste daruri era și Bagoas, un eunuc de-o frumusețe fără seamăn și în floarea tinereții. Bagoas fusese favoritul lui Darius și acum în urmă a devenit și favoritul lui Alexandru. (*Historiae Alexandri Magni*, secolul I e.n.) (46, p. 87)

*

Este o adevărată obsesie a dezvirginării tinerelor fete. De altfel, conform Coranului (55, 54-56; 56, 12-40; 76, 12-22) și tradiției islamice (*hadit*), este vorba și de un privilegiu post-mortem de care ar beneficia virtuosul islamic, dar și martirul (*shahid*), eroul care moare în „războiul sfânt" (*jihad*) declarat de imam. Dacă vrei să faci o „faptă bună", „participă la *jihad* în numele lui Allah", spune Profetul Mahomed într-un text din tradiția islamică (704). În astfel de cazuri, credincioșii musulmani sunt convinși că defunctul pleacă direct în Paradisul islamic, o grădină cu râuri de apă, lapte și vin (interzis în viața pământeană), în care va sta în preajma lui Mahomed, delectându-se cu munți de pilaf cu carne, dar și cu șaptezeci și două de „fecioare cu ochi negri" (*hurii*). Fetele redevin fecioare după dezvirginare, iar bărbații sunt priapici, fiind în continuă erecție („erecția este veșnică") (661). Un Paradis sexist și misogin. Fetele hiperfecioare au menirea de a le oferi desfătări sexuale bărbaților hiperpotenți.

3. „Dreptul" suveranului și al seniorului în Europa medievală

Imperiul Bizantin

Să vedem care era situația în Evul Mediu european. Voi începe acest capitol prezentând un obicei întâlnit la împărații bizantini din secolele VIII-IX. Atunci când moștenitorul tronului urma să se căsătorească, erau aduse la palat toate fecioarele atrăgătoare din cetate. Urma un fel de „concurs de frumusețe", la care neo-basileul (sau basileul însuși) era arbitrul suprem. El le cerceta pe fecioarele adunate în palat și o alegea, ca mireasă, pe cea mai frumoasă și mai apetisantă dintre ele. Vezi, în *Indexul motivelor mito-folclorice* al lui Stith Thompson, motivul *H1596. Beauty contest* („Concurs de frumusețe") (1, p. 341). Acest „ceremonial de obârșie răsăriteană", susține istoricul grec Anthony-Emil Tachiaos, „fusese introdus în Bizanț în veacul al VIII-lea, iar prin secolul al IX-lea era deja o practică bine statornicită" (62, p. 13).

Alți istorici consideră că este vorba doar de o legendă, și nu de o practică reală. Polemica a supraviețuit până în zilele noastre (pentru bibliografie, vezi 698, p. 254, n. 7-8). Totuși, se știe că împărații bizantini Constantin al VI-lea și Theophilos și-au ales miresele în acest fel. De fapt, este atestat faptul că nu mai puțin de cinci împărați bizantin – din perioada anilor 788-882 – au trecut prin această ceremonie de alegere a soției în urma unui asemenea „concurs de frumusețe" (698, p. 241). Era vorba de un „drept" nupțial al basileului bizantin, privilegiu care a supraviețuit în diverse forme (63). Aparent paradoxal, el se regăsește inclusiv în cronica vieții Sfântului Chiril-Constantin (827-869), în textul intitulat *Vita Constantini-Cyrilli.*

Se spune că prin anul 834, greco-macedoneanul Chiril din Tesalonic (atunci în vârstă de șapte ani) s-ar fi visat în postura unui neo-basileu care vrea să se căsătorească. Dintre fetele adunate la palat de cârmuitorul (*strategos*-ul) cetății, Chiril a ales-o pe cea mai frumoasă, pe Sofia (62, pp. 12-13). Sigur, aici avem de-a face cu o parabolă prin care, pe cale onirică, e anunțată, pe de o parte, anvergura de neo-basileu a viitorului creștinător al slavilor (71; 72), iar pe de altă parte, opțiunea lui din fragedă copilărie pentru înțelepciune (gr. *sophia*). Dar prin această alegorie hagiografică avem posibilitatea să reconstituim „dreptul" nupțial al împăratului bizantin. Iată cum s-a transmis această parabolă despre „cuviosul Chiril" și „fecioara Sofia" într-un text hagiografic românesc, preluat din *Viețile sfinților*, lucrare compilată și tradusă în 1813 la Mânăstirea Neamț:

> Iară când a fost pruncul [Chiril] de șapte ani și începea a să învăța carte, au văzut un vis minunat și l-au spus pre acela tatălui și maicii sale, zicând: „Un voevod oarecarele au adunat pre toate fecioarele cetății noastre și au zis cătră mine: «Alege-ți ție dintre acestea pre care vei voi întru însoțire, ca să-ți fie ție ajutătoare întru toate zilele vieții tale». Iară eu, căutând [printre fecioare], mi-am ales pre una mai bine împodobită decât toate, cu fața luminoasă și cu toate podoabele cele de mult preț înfrumusețată, al căriia numele era Sofia (64, pp. 47-48).

Să mai rămânem puțin în Imperiul Bizantin, unde basileul tăia și spânzura. Împăratul Andronic I Comnenul (1183-1185) a fost numit de bizantinologul Charles Diehl „un Don Juan" *avant la lettre* (662, p. 93). Și asta pentru că se folosea de un „harem" de zeci de curtezane. Dar, după ce s-a plictisit de ele, cu toate că era bătrân (sau tocmai de aceea), el a început să se culce cu nevestele (probabil și cu fiicele) aristocraților de la curte sau din oraș. Se credea viguros și viril, ca un nou Hercule, cel care a deflorat într-o singură noapte cincizeci de fiice ale regelui Beoției (Pausanias, *Călătorie în Grecia* IX, 27, 5). Oamenii erau scandalizați de comportamentul abuziv al basileului, spune cronicarul contemporan Niketas Choniates, poreclindu-l „Priap", „Desfrânatul", „Flagelul omenirii" ș.a.m.d.

După fiecare ispravă sexuală cu o altă nevastă de aristocrat, povestește cronicarul, împăratul Andronic agăța pe un portic din

piața publică o nouă pereche de coarne de cerb vânat de el însuși. El punea acest semn public nu doar ca pe „un trofeu al isprăvilor sale sexuale", scrie cronicarul, ci și „pentru a-și bate joc de bărbații nobili din Constantinopol". Împăratul arăta astfel întregii comunități că el are dreptul să se culce cu toate nevestele aristocraților din imperiu. Unii comentatori susțin că din această poveste (și nu din legenda conceperii Minotaurului) au rămas până azi zicale precum „a pune coarne unui bărbat", „bărbat încornorat" etc. Și datorită politicii sale antiaristocratice domnia lui Andronic n-a durat mai mult de doi ani. Pe 12 septembrie 1185, populația condusă de nobili s-a răsculat și l-a linșat pe basileul priapic (662, pp. 124-126).

Peninsula Italică

Se pare că la sfârșitul secolului al XII-lea, feudalii din nord-vestul Peninsulei Italice beneficiau și ei de „dreptul" seniorului, ba chiar și de *ius primae noctis*. Tradiția locală memorează un caz concret. În februarie 1194, Violetta, o frumoasă mireasă din localitatea Ivrea (Piemont), fiică de morar, a avut curajul să se opună vechiului obicei ca seniorul local să dezvirgineze mireasa în locul mirelui. Opunându-se contelui Ranieri di Biandrate, Violetta a reușit să-i taie acestuia capul și să-i poarte cadavrul pe străzile cetății. Oamenii au prins curaj, s-au răsculat și au atacat palatul cu pietre. Cutuma *diritto della prima notte* (urmașa lui *ius primae noctis*) a fost abolită. În fiecare an, până astăzi, în ziua de *Martedì grasso*, mii de locuitori din Ivrea participă la un carnaval insolit, intitulat *Battaglia delle arance*: oamenii se îmbracă în haine medievale, se înarmează cu portocale și aruncă cu ele unii în alții (ca altădată cu pietre) pentru a comemora acest eveniment istoric.

Semne de practicare a „dreptului" seniorului au supraviețuit și în sudul Peninsulei Italice. Giovanni Boccaccio a inclus în *Decameronul* (1349-1351) o poveste ce pare să păstreze urme ale unor arhaice obiceiuri sexuale. Unele dintre cele o sută de istorioare se bazează pe „întâmplări adevărate", cum se exprimă Boccaccio însuși. Povestea a șasea din ziua a cincea este despre monarhul Frederic al Siciliei (1296-1337). Mai mulți tineri sicilieni, angajați ai regelui, răpeau fecioare din diferite regiuni vasale

Regatului Siciliei, cum era în epocă Ducatul de Neapole, de unde au răpit-o pe Restituta – copila unui nobil napoletan –, au dus-o în Sicilia, la Palermo, și au dăruit-o spre dezvirginare regelui Frederic. „La vremea aceea, tânăr fiind, [suveranul Siciliei] se desfăta cu de-alde astea", scrie Boccaccio.

Numai că logodnicul fecioarei Restituta, nobilul Gian din Procida, a reușit să pătrundă în camera din palatul regal în care fata era ținută închisă și, culcându-se cu ea, a dezvirginat-o înaintea regelui. Suveranul i-a condamnat pe amândoi să fie arși pe rug în piața publică. Singurul lucru pe care cei doi logodnici l-au cerut a fost să fie legați pe rug unul în fața celuilalt (și nu spate în spate), pentru a se vedea reciproc atunci când mor (51, II, pp. 55-61).

Legende folclorice similare au înflorit și în jurul domnitorului Moldovei Ștefan cel Mare. Ele vorbesc nu numai despre mulțimea de țiitoare pe care le avea domnitorul, fete răspândite prin diverse târguri ale Moldovei secolului al XV-lea, dar și despre obiceiul lui Ștefan Vodă de a trimite oșteni prin sate pentru a găsi „fetișcane" (fecioare) foarte frumoase și a le aduce la Suceava, la curtea voievodală, ca ibovnice domnești (29, pp. 224-231).

Insulele britanice

În secolele VIII-X, conducătorii normanzi erau acuzați că se culcă în noaptea nunții cu miresele vasalilor lor, atât cei din vestul Europei, în Irlanda (vikingi) (30, p. 112), cât și cei din estul continentului, în Rusia Kieveană (varegi). În anul 964, cneaghina normandă Olga (Helga) a interzis această cutumă, înlocuind-o cu aceea de a plăti seniorului o taxă de răscumpărare a fecioriei miresei (24, pp. 14-15).

Într-o veche scriere irlandeză, *Lebor Laignech / Cartea din Leinster* (provincie din estul Irlandei), redactată în a doua jumătate a secolului al XII-lea (cca 1160), se fac aluzii la cutuma *ius primae noctis* practicată de regi. În *Book of Leinster* se spune că tații cu fete de măritat le duc întâi la Ulster, să-și petreacă o noapte la palatul regelui Conchobar (52, II, p. 564). Regii irlandezi din epocă sunt prezentați ca îndeplinind un fel de *datorie* prin practicarea *deflorării rituale* a „fecioarelor din Ulster". Este de

notat faptul că în aceste cazuri nu apare nici o conotație negativă a cutumei sexuale. Pentru prezentarea „dreptului primei nopți" și a „imaginii sexuale a seniorilor" în cultura irlandeză, inclusiv în cea folclorică, vezi amplul studiu semnat de Séamas Mac Philib (73).

În *Cronica* scoțianului Hector Boece-Boethius (*Istoria scoțienilor*, 1526) se spune că regele Ewen al III-lea (circa 875 e.n.) ar fi stabilit „the right of the first night". Iată chiar fragmentul respectiv din *Cronica* lui Boethius, în limba epocii:

> And othir law he maid, that wiffs of the commonis sal be fre to the nobilis; and the lord of the ground sal have the maidinheid of all virginis dwelling on the same (*Scotorum Historiae* III, 5) (197, p. 164).

La sfârșitul secolului al XI-lea, susține același cronicar, regele Malcolm al III-lea Canmore (1058-1093) a abolit o lege străveche care dădea nobililor scoțieni drepturi asemănătoare (22, pp. 17, 278). „The right of the first night" apare și într-un roman istoric semnat de Walter Scott (*The Fair Maid of Perth*, 1828), a cărui acțiune se desfășoară în Scoția, în jurul anului 1400.

Uneori, probabil ulterior, în locul propriei virginități, mireasa trebuia să plătească o importantă sumă de bani (*maidenrent*) sau – în estul Europei – un dar în natură (*kunica*) (vezi *infra*, 5. „De la «dreptul seniorului» la «taxa pe feciorie»"). Rămâne de studiat legătura (în măsura în care există) dintre plata pentru răscumpărarea fecioriei și zestrea cu care participă mireasa la căsătorie (30, p. 113). Nu întâmplător, Mark Twain a localizat anume în Anglia arthuriană motivul „dreptului" senioriał. În romanul său *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court* (1889), legendarul rege Arthur confiscă proprietatea unei tinere femei care a îndrăznit să refuze „dreptul" sexual al unui nobil local.

La sfârșitul secolului al XIII-lea, regele Angliei, Edward I „Lunganul", a reintrodus *dreptul primei nopți* printre nobilii englezi din Scoția. Este unul dintre motivele care au declanșat revolta din 1297-1298 condusă de cavalerul și nobilul scoțian William Wallace. Filmul regizat de actorul american Mel Gibson (*Braveheart*, 1995) prezintă tocmai acest eveniment istoric (592).

2. *Le droit du seigneur* – binecuvântarea dezvirginării în noaptea nunții (gravură din secolul al XV-lea)

La mijlocul secolului al XV-lea, rebelul englez Jack Cade era nerăbdător să-i ia locul pe tron regelui Angliei Henric al VI-lea (1422-1461 și 1470-1471) pentru a beneficia de „dreptul suveranului" asupra fecioarelor din regat. Din această perspectivă este perceput Jack Cade și într-una din piesele lui William Shakespeare (*Henric al VI-lea*, 1591):

> Nici o fecioară nu se va putea mărita fără a nu-mi plăti mie dinainte dreptul… fecioriei. Oamenii vor fi birnicii mei *in capite* și noi ordonăm și comandăm ca femeile lor să fie atât de binevoitoare, cât inima poate dori și limba poate cere (*Henric al VI-lea*, partea a doua, actul IV, scena 7) (53, p. 285).

Probabil că vârful degradării moravurilor suveranilor și ale nobililor englezi a fost atins în a doua jumătate a secolului al XV-lea, în timpul lungii domnii a regelui Edward al IV-lea (1461-1470 și 1471-1483). La moartea acestuia, Parlamentul a adoptat un act (*Titulus Regius*) care a confirmat dreptul la tron al fratelui suveranului, Richard al III-lea (1483-1485). Nu întâmplător, în acest document

regimul lui Edward al IV-lea a fost denunțat ca fiind degradant din perspectiva abuzurilor sexuale ale regelui și ale nobililor:

> Nici un om nu era sigur pe viața sa, pe proprietatea sa și pe mijloacele sale de trai; nu era sigur nici de soția, fiica sau servitoarea sa; orice femeie bună și fecioară era îngrozită că va fi violată și dezonorată (61, p. 137).

De asemenea, noul rege, Richard al III-lea, a simțit nevoia să-și înceapă domnia emițând, la 23 octombrie 1483, un act intitulat nici mai mult nici mai puțin decât *Proclamation for the Reform of Morals* (*Proclamație pentru reforma moravurilor*). Un fel de act de grațiere a feudalilor care abuzaseră de privilegii sexuale în timpul domniei predecesorului său, regele Edward al IV-lea. Erau iertați – cum este formulat în proclamație – „oribilii bărbați adulteri, codoașe, prostituate" și alți supuși ai regelui „care provocaseră imensa indignare și nemulțumire a lui Dumnezeu" (61, p. 136).

Franța și Spania

În cronica franceză *Baudouin de Sebourc*, compusă în nordul Franței în secolul al XIV-lea (cca 1360-1370), un suveran despotic solicita mireselor să li se aplice, în noaptea nunții, *le droit du seigneur* sau *le droit de cuissage*. În caz contrar, suveranul trebuia să beneficieze de o parte substanțială din zestrea mireselor (54, pp. 111-123). Cam în aceeași epocă, pe la jumătatea secolului al XV-lea, poetul hoinar François Villon (provenit dintr-un neam de nobili scăpătați) vorbea despre un amant *alpha*, cleric sau laic (*l'une un clerc, un lai, l'autre un moine*), care – „la-nceput" – le dezvirgina pe toate fetele din regiune:

> Femei cinstite? S-au văzut.
> Fără cusur, fără păcat,
> Afar'de… cel de la-nceput,
> Care pe toate le-a-ntinat.
> Primul Amant le-a deocheat;
> Mirean a fost ori diacon (454, p. 81).

*

După cum se vede, era o epocă în care „dreptul" sexual asupra miresei a supraviețuit în unele părți, fiind exercitat ca atare de diverși suverani sau seniori. În alte părți, acest „drept" a fost înlocuit cu anumite acțiuni simbolice: fie noul cuplu (sau doar mireasa) trebuia să plătească stăpânului o „taxă pe feciorie" (*maidenrent*), fie acesta din urmă presta în noaptea nunții, chiar în patul conjugal, anumite gesturi care simulau sau simbolizau contactul sexual cu mireasa.

La sfârșitul secolului al XV-lea, de pildă, a avut loc în Spania (Catalonia) una dintre puținele răscoale victorioase din Evul Mediu. Țăranii iobagi răsculați (*pagesos de remensa*) au încheiat cu feudalii o înțelegere scrisă care cuprindea revendicările celor dintâi. Printre altele, răsculații solicitau abolirea unei umilitoare cutume cu caracter erotico-simbolic: în noaptea nunții unor tineri supuși, feudalul se urca în patul conjugal și pășea peste trupul miresei virgine. Era un act simbolic și umilitor prin care feudalul își arăta superioritatea, poziția dominantă. Era, foarte probabil, reminiscența unui arhaic „drept" sexual al seniorului, acum doar simulat. La sfârșitul răscoalei, în aprilie 1486, însuși regele Ferdinand al II-lea (cel numit „Catolicul") – care a luptat mereu pentru micșorarea puterii marilor feudali – a semnat o hotărâre privind abolirea „obiceiurilor urâte" practicate de nobilii catalani, inclusiv a celui descris mai sus.

Transilvania

Este o epocă în care răscoalele se țin lanț în Europa, inclusiv pentru abolirea unor astfel de privilegii sexuale senioriale: Piemont (1194), Scoția (1297), Anglia (1450), Catalonia (1486) și chiar Transilvania (1514). Secuiul Dózsa György (Gheorghe Doja), un mic nobil transilvănean, s-a răsculat în 1514, împreună cu o armată de țărani iobagi secui, români, sârbi și croați, împotriva marilor nobili maghiari. S-a declanșat cu acest prilej un adevărat război țărănesc, care a făcut prăpăd în vestul Transilvaniei (Timișoara, Nădlac, Cenad etc.). Dózsa și tovarășii săi au fost prinși, torturați și arși pe rug. Se pare că unul dintre motivele revoltei a fost practicarea așa-numitului „drept al grofului".

> [Grofii] pot face orice – zicea rebelul Dózsa György la începutul secolului al XVI-lea –, căci nimeni nu-i pedepsește. Preamăresc virtutea, dar în realitate nu știu pe ce arbore crește […]. Nu cruță bunul renume al văduvelor și fetelor, fiind înghesuitori la mirese. Sunt stricători de căsătorii și în general robi ai patimilor proprii. (56, p. 17)

Unii istorici maghiari, Márki Sándor, de pildă, au susținut că Gheorghe Doja și iobagii săi s-au răsculat inclusiv împotriva *ius primae noctis* practicat de nobilii din Transilvania. Un privilegiu stabilit de o cutumă, de o *lex non scripta*, „dreptul grofului", iar nu de o lege oficială (57).

Problema nu a fost scutită de unele abordări istorice cu iz naționalist. Ungurii din Transilvania trebuiau discreditați și, așa cum voi arăta mai jos (vezi *infra*, 5. „Eros & Ethos"), acuzația de practicare a „dreptului seniorului" adusă de istorici români ar fi fost cea mai bună armă de propagandă ideologică împotriva adversarului politic sau etnic.

> [Nobilii maghiari] – scria în 1916 un diplomat ardelean, românul Basil Stoica – ne-au apăsat și ne-au stors întotdeauna. N-au iubit niciodată deopotrivă cu noi adevărul și dreptatea. Ba, culmea batjocurii, față de iobagii ardeleni, care erau aproape toți români, au introdus acel rușinos *ius primae noctis*, dreptul nemeșului de a se culca cu nevasta iobagului în întâia noapte după nuntă! (58)

Totuși, istoricii și scriitorii maghiari au formulat ei înșiși această acuzație la adresa grofilor din epoca de după Doja, în secolele XVI-XVII. Despre astfel de abuzuri sexuale practicate de grofii transilvăneni vorbește și scriitorul ungur Jósika Miklós (1794-1865). Bazându-se chiar pe documentele și pe tradițiile familiei sale nobiliare din vestul Transilvaniei (localitatea Surduc, județul Sălaj), baronul Jósika susține următoarele:

> La finele secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, […], ici-colea, domnii noștri de-atunci mai practicau acel drept numit *ius primae noctis* (59).

Baronul Jósika Miklós spune că fetele din regiune erau aduse – pentru a nu fi văzute – într-o trăsură închisă, însoțită de șase

husari, la castelul strămoșului său din secolul al XVII-lea, Csáki István (1603-1662), unde erau dezvirginate și dezonorate. Până la urmă, țăranii din regiune au năvălit în „castelul cu orgii" și l-au omorât pe grof:

> Faptul e perfect adevărat – conchide Jósika Miklós – și a produs o tulburare deosebită în acel timp, încât *ius primae* [*noctis*] a încetat definitiv (59).

Privilegiu sau datorie rituală?

Orientalistul Jean-Paul Roux credea că *le droit de cuissage* a fost un privilegiu real al monarhilor, dar unul „exercitat foarte puțin" de către aceștia. Și asta nu datorită opoziției fecioarelor (și a rudelor lor), ci „din cauza lipsei de entuziasm a regelui" (60, p. 153). Poate că suveranul se temea el însuși de magia malignă care plutea în jurul actului dezvirginării (*vagina dentata*) și al sângelui himenal, poate că nu voia sau nu putea să presteze atâtea deflorări. La rândul său, vorbind despre „dezvirginarea rituală" și de „spaima de sângele himenal", istoricul german Jörg Wettlaufer conchide:

> Deflorarea [rituală] era descrisă mai mult ca o datorie periculoasă decât ca un privilegiu sau un drept (54, p. 116).

Într-o carte notorie (*L'Érotisme*, 1957), și Georges Bataille s-a ridicat împotriva unui clișeu al epocii de după Antichitate, și anume imaginea stereotipă a despotului libidinos care își exercită cu râvnă presupusele privilegii sexuale. În teoria lui Bataille, în epocile arhaice, deflorarea avea „întotdeauna o valoare de nelegiuire", avea ceva dintr-un viol. Acțiunea era încredințată unor „străini" din afara comunității sau „acelora care aveau în general ceea ce logodnicul însuși nu avea, adică puterea de transgresare a unui interdict". Aceștia din urmă, practic tot extracomunitari, trebuiau să aibă „un caracter suveran", care să-i fi făcut „să se sustragă interdictului" (șef de trib, șaman, apoi suveran, senior sau preot).

> Sacerdoțiul îi desemna în principiu pe cei care trebuiau s-o posede prima dată pe logodnică. Dar în lumea creștină a devenit de negândit să se recurgă la miniștrii lui Dumnezeu [= la prelați] și așa s-a stabilit obiceiul de a cere seniorului deflorarea. Oricum, dreptul primei nopți ce-l abilita pe seniorul feudal întru aceasta, fiincă era suveranul domeniului său, nu era, așa cum s-a crezut, privilegiul exorbitant al unui tiran căruia nimeni n-ar fi îndrăznit să i se împotrivească. Cel puțin originea sa era alta. (267, p. 109)

În fine, la concluzii similare a ajuns și etnologul rus V.I. Propp, după ce a studiat modul în care – în unele mituri și basme – mireasa nu este dezvirginată de protagonist, ci de un „ajutor năzdrăvan", de un binefăcător. Sau – ca în arhaicele rituri tribale de inițiere a fetelor – defloratorul este un „spirit al tribului" (un „străbun totemic"), interpretat de șeful de trib, de vrăjitor sau de șaman. Din tot acest complex mito-ritual ar proveni cutuma (și toposul mito-folcloric) *ius primae noctis*:

> De aici se trage „dreptul la prima noapte", apanaj inițial al celui cu o putere magică mai mare [= șeful de trib, șamanul etc.], dar ulterior al personajului mai puternic în plan social [= regele, feudalul etc.] (203, p. 426).

*

Începând cu 1562, de-a lungul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVI-lea s-au produs adevărate dispute juridice privind dubla esență (naturală și politică) a regelui, având cumva ca punct de plecare controversele teologice referitoare la dubla natură (umană și divină) a lui Isus Cristos. Monarhul, susțineau juriștii englezi din epocă, posedă două „capacități" distincte: „Corpul natural" și „Corpul politic". Într-o cunoscută carte, Ernst H. Kantorowicz a analizat modul în care, la sfârșitul aceluiași veac XVI, a perceput Shakespeare această dihotomie dogmatică în cazul regelui Richard al II-lea (1377-1399) (55, pp. 36 ș.u.). Uneori, prestația „Corpului natural" al regelui nu se ridica la înălțimea „Corpului [său] politic". Cel dintâi „corp" nu putea (sau nu voia) să îndeplinească îndatoririle celui de-al doilea.

4. *Le droit du seigneur* în literatura europeană (sec. XVII-XIX)

Legenda lui Don Juan

Se pare că unele reminiscențe ale *ius primae noctis* (fie ele și simbolice) au supraviețuit până târziu în Europa, inclusiv în Spania și Franța. În primele decenii ale secolului al XVII-lea, de pildă, dramaturgul spaniol Tirso de Molina a compus (cca 1612-1625) și a publicat (în 1630) piesa *Seducătorul din Sevilla*. Don Juan o seduce pe Aminta la nunta ei cu Batricio. „Să seduc oricând femeia/ Este vechiul obicei", sună *credo*-ul protagonistului. În numele poziției sale sociale superioare, aristocratul Don Juan îi pretinde lui Batricio să se lase înlocuit în patul nupțial pentru a-i dezvirgina acestuia mireasa (66, p. 38). Este vorba și de (sau mai ales de) un exercițiu de etalare a puterii. Excitația produsă de posesia puterii pare a fi mai mare decât cea sexuală:

> Într-un fel – observă judicios Mihaela Ursa –, seducătorul [Don Juan] pune aici în scenă tocmai aplicarea feudală a dreptului asupra primei nopți, în primul rând pentru a-și dovedi puterea. Amorul de care profită sub masca frauduloasă nu este decât beneficiul secundar. Principala excitație este stârnită de puterea pe care o dobândește asupra seamănului său masculin (67, p. 85).

În Spania medievală este atestat faptul că a funcționat „dreptul seniorului" (*ius primae noctis*). În 1486, regele Ferdinand al II-lea, zis și *El Católico*, desființase acest privilegiu sexual în Catalonia. Unii seniori spanioli au continuat să-l exercite, dar el a fost interzis din nou. Interzicerea periodică a unui obicei dovedește, de fapt, supraviețuirea tenace a acestuia. Cum spuneam, vechile

obiceiuri dispar greu (*old habits die hard*). Alți nobili au rămas totuși cu dreptul de a decide cine cu cine se căsătorește. Ei puteau aproba (sau nu) o anumită căsătorie, între anumiți miri. „Dreptul seniorului" își schimba forma, dar nu dispărea complet. Regele spaniol Filip al IV-lea (contemporan cu Tirso de Molina) interzisese – printr-o ordonanță din 1623 – dreptul nobililor de a interveni în libertatea matrimonială a supușilor (24, pp. 18-21). Dar nici o interdicție de acest gen nu a rămas ireversibilă.

Denis de Rougemont (*L'Amour et l'Occident*, 1939) considera că mitul lui Don Juan și cel al lui Tristan sunt contradictorii (68, pp. 241 ș.u.) – și deci, adaug eu, complementare. Cele două legende sunt, în orice caz, cei doi piloni pe care se sprijină templul iubirii în cultura occidentală. Søren Kierkegaard susținea că mitul lui Don Juan ar fi – alături de cel al Doctorului Faust și cel al „Evreului rătăcitor" (69, p. 386) – unul dintre cele trei mituri fundamentale ale culturii europene. Pentru Alexandru Paleologu, personajul Don Juan, chiar dacă este un „crai vulgar", este „unul dintre tipurile supreme ale mitologiei culturii, alături de Hamlet, Don Quijote, Faust" (84, p. 95). Nu voi deschide acum dosarul paternității și originii poveștii, așa cum a făcut-o Mircea Eliade în 1928 (129, p. 204). Mai interesantă mi se pare perspectiva adoptată de istoricul literar elvețian Jean Rousset (*Le mythe de Don Juan*, 1990). El se întreba dacă o poveste cultă care are o dată precisă de naștere (în acest caz, 1630) poate fi considerată un mit propriu-zis. Răspunsul lui Rousset este afirmativ și condițional: da, doar dacă „un fond mitic ascuns" răzbate – ca în cazul nostru – în povestea respectivă (66, pp. 5-6). Pentru subiectul în discuție, iată o formulare adecvată: „un fond mitic ascuns".

Iluminiștii francezi

În Franța, seniorul avea „dreptul" ca, în noaptea nunții, să pună piciorul gol în patul miresei vasale. De aici se trage sintagma *le droit de cuissage*. Se pare că, în unele locuri din Franța, *ius primae noctis* a supraviețuit – în diferite forme – până târziu, în Epoca Luminilor. Odată cu alte privilegii ale aristocraților, și acest „drept" (în măsura în care supraviețuise până atunci) a fost spulberat de Revoluția din 1789.

În secolul al XVIII-lea acest privilegiu aristocratic a purtat două nume: „le droit du seigneur" și „le droit de cuissage". Cuvântul francez *cuissage* provine din *cuisse* („coapsă"), care are ca rădăcină latinescul *coxa* („șold"), de unde, evident, provine și românescul *coapsă*. În dicționarul *Robert*, această cutumă arhaică este prezentată astfel:

> Droit qu'avait le seigneur de mettre la jambe dans le lit de la nouvelle mariée la première nuit des noces, et aussi, dans quelques localités, droit de coucher avec la nouvelle mariée la premièr nuit; droits qui d'ordinaire étaient rachetés à prix d'argent (8, p. 150).

Nu știm cât de răspândit era acest obicei și în ce forme era pus în practică de către seniori. Așa cum am mai spus, orientalistul francez Jean-Paul Roux credea că *le droit de cuissage* a fost un privilegiu „exercitat foarte puțin" de către aristocrați, dar asta „nu ca urmare a rezistenței fecioarei și a logodnicului său, ci din cauza lipsei de entuziasm a regelui și a nobililor" (60, p. 153). Evident, nu vorbim aici de cazuri patologice, cum este cel al marchizului de Sade, care – cum zice Georges Bataille – „a imaginat privilegii [sexuale] exorbitante față de cele ale seniorilor și regilor" și care, „din privilegiat, a devenit victimă" (267, p. 162).

Cert este faptul că, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, „dreptul seniorului" a fost unul dintre cele mai blamate privilegii nobiliare. În decurs de doar două decenii din preajma Revoluției Franceze au fost compuse cel puțin patru comedii cu acest subiect. Iată-le titlurile și autorii în ordine cronologică: *Le droit du seigneur ou L'écueil du sage* de Voltaire (1762), *Le droit du seigneur* de P.-J.-B. Nougaret (1763), *Le mariage de Figaro* de Beaumarchais (1781) și *Le droit du seigneur* de Desfontaines de la Vallée (1784). Dar piese cu scenarii similare au fost compuse și înainte de această epocă, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, ba chiar la sfârșitul secolului al XVII-lea (22, pp. 30, 281).

Iluminiștii francezi, precum Diderot (*Encyclopédie*, 1775), au glosat pe marginea acestui subiect în capitole intitulate sugestiv: „drepturi abuzive" (*droits abusifs*) ale monarhilor absoluți. Mai mult decât atât, în articolul „Stăpân" din *Dictionnaire philosophique* (1764), Voltaire a prezentat o „legendă indiană" cu tâlc.

„Stăpânul indienilor" (și apoi fiul său) beneficiază de *le droit du seigneur*, dar oamenii se răscoală, îl ucid, instaurează *Republica* și abolesc toate privilegiile sexuale de care beneficiau monarhii (280, pp. 295-296). Este o parabolă plină de semnificații iluministe, chiar dacă acțiunea ei a fost transferată simbolic într-un spațiu exotic. Avem de-a face cu o prevestire a Revoluției Franceze cu un sfert de veac înainte de declanșarea ei.

*

Este totuși foarte surprinzătoare relația de prietenie dintre filozofii iluminiști francezi și contemporana lor, pseudo-iluminista Ecaterina a II-a a Rusiei (1762-1796). Și asta nu numai pentru că Ecaterina cea Mare reprezenta însuși absolutismul monarhic („despotismul atroce în acțiune", în termenii lui Pușkin), ci și pentru că Voltaire, Diderot, D'Alembert și compania detestau genul de privilegii (inclusiv sexuale) pe care țarina le exercita din plin. Voltaire o numea pe Ecaterina cea Mare (cu care a corespondat timp de cincisprezece ani) „Împărăteasa mea", spunând că „lumina vine acum de la nord [= de la Sankt-Petersburg]", iar Diderot traversa în 1773 toată Europa pentru a se ploconi în fața marii împărătese la curtea ei.

De fapt, Ecaterina a II-a – ajunsă pe tronul Rusiei la treizeci și trei de ani – s-a comportat toată viața ca o „femeie alfa", imitând tot ce făceau și făcuseră înaintea ei monarhii și aristocrații bărbați. Nu întâmplător a fost numită *Ecaterina impudica*, „Ecaterina cea desfrânată", „Împărăteasa cu o mie de amanți", „devoratoarea de bărbați", „Cleopatra Nordului" etc. Manifestând o sexualitate debordantă, prin patul ei au trecut nenumărați iubiți. Amantul ei oficial, feldmareșalul Grigori Potiomkin, a devenit până la urmă un furnizor al „haremului" de bărbați tineri al Ecaterinei. Amanții suveranei erau de regulă ofițeri voinici și virili, recrutați de Potiomkin din Garda imperială, fiind „testați în prealabil, la cererea împărătesei, de către doamnele de onoare".

În paranteză fie spus, scheme erotice similare funcționau și la case mai mari. De pildă, la curtea regelui Ludovic al XV-lea (1715-1774), contemporan cu țarina. Cu toate că marchiza de Pompadour nu a mai întreținut relații sexuale cu Ludovic al XV-lea din 1751, ea a continuat să-și păstreze influența de *maîtresse-en-titre*

a regelui, constituind la Versailles un adevărat „harem" regal. Ea „știa să organizeze foarte bine plăcerile regelui, prezentându-i fete, femei, mai ales multe virgine". Ludovic al XV-lea le trata potrivit unui „drept al seniorului", luându-le în pat „ca să le acorde deseori o singură noapte" (637, pp. 214-215). De fapt, schema fusese statornicită de metresa oficială a predecesorului său, Ludovic al XIV-lea (1643-1715), și anume de marchiza de Montespan: „Această femeie nu știe cum să-și asigure pentru totdeauna favorurile regelui [Soare]: îi aduce în pat virgine drăguțe" (637, pp. 106-108).

Revenind la Ecaterina a II-a, ea își amenajase, într-o aripă secretă a palatului de la Țarskoe Selo, un „Cabinet erotic" decorat tematic, în care experimenta diverse isprăvi sexuale excentrice. În poemul său *Don Juan* (1818-1823), în cântul al IX-lea, Lordul Byron imaginează chiar un episod sexual desfășurat între marea împărătească și Don Juan însuși, la Sankt-Petersburg, în 1790. „Modul său de a-și satisface poftele [erotice] se aseamănă cu acela al monarhilor de sex bărbătesc contemporani cu ea", conchide istoricul Philippe Delorme (303, p. 170).

În 1789, Ecaterina cea Mare devine o înverșunată adversară a Revoluției Franceze, ceea ce nu mai este surprinzător. Ea scoate bustul lui Voltaire din galeria sa, iar Franța devine, în termenii ei, „un cuib de bandiți". „Emigranții [= *les émigrés*] și preoții rebeli [din Franța] sunt bine-veniți în Rusia, cu condiția să se lepede de principiile democratice. Ecaterina este pe punctul de a-și trimite armata să lupte împotriva celei republicane [franceze], când este lovită de un atac de apoplexie, pe 17 noiembrie 1796. Un pamflet pornografic, apărut în limba franceză, susține că nesătula prințesă ar fi murit, în realitate, în urma unei acuplări contra naturii cu un armăsar din herghelia sa!" (303, pp. 171-172). În epocă, era un mecanism uzual de denigrare a autorităților nobiliare. Unele ziare franceze (cvasiinterzise) o prezentau și pe Madame du Barry, ultima *maîtresse-en-titre* a regelui Ludovic al XV-lea, întreținând relații sexuale cu diverse animale domestice (702, p. 49).

*

Unii comentatori (mă număr printre ei) sunt de părere că filozofii, scriitorii și artiștii din Epoca Luminilor au prezentat în

mod exagerat felul în care feudalii uzau (și abuzau) de privilegii erotice. Exagerările iluminiștilor au avut un scop politic, și anume discreditarea aristocraților în fața oamenilor de rând. Astăzi am califica această acțiune propagandistică drept „populistă", pentru că răspundea orizontului de așteptare al populației. Evident, *le droit du seigneur* era un obicei sexual foarte nepopular și expunerea negativă a acestui privilegiu erotic avea efectul scontat în rândul mic-burghezilor și mai ales al oamenilor simpli. Repet, probabil că iluminiștii au exagerat, dar nu au inventat existența și persistența obiceiului.

La nunta lui Figaro

Această perspectivă, însă, ar putea fi prea simplistă. Beaumarchais, de pildă, n-a fost un „revoluționar". Nici n-a fost un adversar propriu-zis al „Vechiului Regim". Ba chiar dimpotrivă. El a lucrat la curtea regelui Ludovic al XV-lea și apoi la curtea lui Ludovic al XVI-lea. A fost pentru scurt timp simpatizat de revoluționari tocmai pentru că piesa lui, *Nunta lui Figaro*, fusese interzisă de *l'Ancien Régime*. Dar apoi a fost pus de revoluționari în închisoare, de unde a scăpat cu greu, fugind din Franța (70).

Influențat probabil de Voltaire, Beaumarchais a început să lucreze la piesa *Le mariage de Figaro* în 1778, anul morții filozofului. Cu un an înainte, dramaturgul francez decisese să se ocupe cu asiduitate de editarea operelor complete ale lui Voltaire. Probabil că, cu acest prilej, a citit comedia voltairiană în trei acte (scrisă în 1762) *Le droit du seigneur*. De altfel, Beaumarchais l-a citat de mai multe ori pe Voltaire în introducerea sa la *Nunta lui Figaro*.

*

Merită să rememorez aici, pe scurt, intriga piesei lui Beaumarchais. Contele spaniol Almaviva practică „rușinosul" *droit du seigneur* care îi dă dreptul de a dezvirgina tinerele mirese de pe feuda sa. *Nota bene*: el exercită acest drept ca om al legii, fiind mare judecător al provinciei spaniole Andaluzia. La cererea contesei, promite că nu va mai practica acest obicei nupțial. Și totuși,

contele pretinde privilegiul de a o dezvirgina în noaptea nunții pe frumoasa servitoare Suzanne, mireasa valetului său, Figaro.

> — Domnul conte – îi mărturisește Suzanne lui Figaro – așteaptă să-i dăruiesc, în taină, acel sfert de oră care era odinioară dreptul stăpânului [*ancien droit du seigneur*]… și care știi ce pacoste era!
> — Știu atât de bine – îi răspunde Figaro Suzannei – încât dacă domnul conte n-ar fi desființat acest drept rușinos [*n'eût pas aboli ce droit honteux*] când a luat-o pe doamna contesă de nevastă, pentru nimic în lume nu m-aș fi căsătorit cu tine aici, pe moșia lui.

Se subînțelege de aici că Almaviva beneficiază de „dreptul seniorului" asupra oricărei fecioare de pe domeniul său. Un privilegiu „înfricoșător" (*affreux*) pentru Suzanne, dar „încântător" (*charmant*) pentru conte. Un privilegiu la care Almaviva a renunțat temporar; nu pentru că ar fi fost interzis, ci la presiunea soției sale. Ca să beneficieze din nou de el, seniorul Almaviva este chiar dispus să dea bani miresei și o funcție foarte bună mirelui (curier la ambasada din Londra). Când Figaro îl înfruntă, acuzându-l că vrea să culeagă „cununa feciorelnică" a Suzannei, contele se dezvinovățește, ținând un discurs ipocrit, în orizontul de așteptare al valetului:

> Desființarea unui drept rușinos e o datorie pentru orice om cinstit. Un spaniol poate încerca să cucerească frumusețea unei fete prin meritele sale. Dar să pretindă să se bucure primul de ea, ca și cum i s-ar cuveni, ar fi o tiranie, o barbarie, și nu dreptul unui nobil castilian (74).

Până la urmă Almaviva nu vrea să renunțe la „dreptul" său, dar Figaro, Suzanne și contesa reușesc să-i joace o farsă, dându-i contelui o lecție usturătoare. Este un tip uzual de farsă erotică (substituirea unui partener în pat), pe care Wendy Doniger, istoric american al religiilor (fostă discipolă a lui Mircea Eliade la Universitatea din Chicago), a numit-o inspirat *bedtrick* („farsă de așternut"), scriind o carte excelentă pe această temă (75). Miturile, legendele și basmele populare sunt pline de astfel

de substituiri erotice. Vezi motivul mito-folcloric *K1843. Wife deceives husband with substituted bedmate* („Soția își înșală bărbatul cu un partener care i se substituie în pat") (*Motif-Index of Folk-Literature*, 1955-1958) (1, p. 360). Motivul apare și în literatura cultă, în vreo poveste a lui Boccaccio (*Decameronul* V, 6; cca 1350) sau în vreo piesă de teatru a lui Niccolò Machiavelli (*Mandragola*, 1518).

Interesant este că în piesa *Nunta lui Figaro* se fac referiri și sugestii eufemistice la „dreptul seniorului", dar fără să se dea detalii și explicații lămuritoare. Este o dovadă a faptului că, în Franța sfârșitului de veac XVIII, toată lumea știa și înțelegea despre ce este vorba în această cutumă. Era un loc comun care nu mai trebuia explicat publicului, fie el și needucat.

Cu toate că ținta piesei sale de teatru era în mod transparent aristocrația franceză, Beaumarchais n-a îndrăznit să localizeze acțiunea scenariului chiar în Franța. El a mutat strategic locul de desfășurare a piesei într-o provincie din sudul Spaniei vecine, în Andaluzia. În Spania, piese cu astfel de subiecte apăruseră deja cu un secol și jumătate înainte (vezi Tirso de Molina, *El burlador de Sevilla*, 1630). Cu toate acestea, *Le mariage de Figaro* a declanșat la Paris un mare scandal public. În 1781, citindu-i textul, regele Ludovic al XVI-lea a exclamat furios:

> Ce lucru demn de dispreț! Piesa asta nu va fi jucată niciodată. Pentru ca reprezentarea ei să nu fie o primejdioasă inconsecvență, ar trebui distrusă Bastilia.

Ce premoniție regală! Aparent inexpugnabila și indestructibila fortăreață din centrul Parisului avea să fie ocupată (și apoi distrusă) de cetățenii orașului peste doar câțiva ani, la 14 iulie 1789. Mai mult decât atât, în declarația sa, Ludovic al XVI-lea a pus în aceeași ecuație, deci în legătură directă, o piesă despre privilegiile sexuale ale aristocraților cu închisoarea Bastilia, un simbol forte al regimului de monarhie absolutistă. Dezvăluirea primelor va provoca distrugerea celei de-a doua, sugerează regele. Dar în dimineața zilei de 14 iulie 1789 regele și-a notat în jurnal: *Rien* („Nimic"). Ce lipsă de premoniție regală!

Piesa *Nunta lui Figaro* a fost respinsă de cenzura regală timp de vreo trei ani (1781-1784). Când, în fine, la 27 aprilie 1784,

piesa a văzut luminile rampei la Comedia Franceză, ea s-a bucurat de un adevărat triumf. Au fost nu mai puțin de 67 de reprezentații până la sfârșitul acelui an. Ceea ce înseamnă un spectacol la fiecare 3-4 zile. A urmat însă un imens scandal, inclusiv manifestații publice, arestarea temporară a autorului etc.

Piesa *Le mariage de Figaro* a devenit celebră mai ales prin opera cu același titlu, cu muzica semnată de austriacul W.A. Mozart și libretul compus de poetul venețian (evreu sefard) Lorenzo Da Ponte. Punerea ei în scenă la Opera din Viena, în 1786, nu a fost fără probleme din partea nobilimii austriece și a împăratului iluminist Iosif al II-lea, fratele Mariei Antoaneta. Piesa *Nunta lui Figaro* avea probleme politice la Paris, în timp ce opera omonimă avea probleme similare la Viena.

O operă cu un scenariu având unele puncte în comun, *Don Giovanni* (cu aceiași autori: W.A. Mozart – muzica și Lorenzo Da Ponte – libretul, după unii cu colaborarea lui Casanova) (702, p. 169), a fost pusă în scenă la Opera din Praga în aceeași epocă iluministă, în 1787, cu vreo doi ani înainte de izbucnirea Revoluției Franceze. Ca și contele Almaviva, Don Giovanni / Don Juan este un nobil impudic, pervers, lubric, priapic, un omnipotent sexual, „un super-amant" (66, p. 11), un „soț universal" (Gazzaniga-Bertati, *Don Giovani*, Veneția, 1787), un fel de *mascul alfa* al comunității, care pretinde să aibă asupra mireselor „dreptul primei nopți".

Alexandru Paleologu a observat corect faptul că nu secolul al XVII-lea a impus „tipul exemplar al lui Don Juan", ci a doua jumătate a secolului al XVIII-lea (84, p. 96). Într-adevăr, nu a făcut-o nici spaniolul Tirso de Molina, în 1630, nici măcar francezul Molière, în 1665, ci l-a impus Mozart (și Da Ponte) în Europa iluministă, în 1787, atunci când condițiile sociopolitice și sentimentele antiaristocratice au fost coapte.

Balzac, Dostoievski, Apollinaire

În paranteză fie spus, scenariul piesei *Le mariage de Figaro* a supraviețuit în literatura franceză peste jumătate de secol, chiar dacă motivația (*le droit de cuissage*) este subînțeleasă și nu formulată explicit. Să luăm, de pildă, una dintre cele *Cent Contes drolatiques* publicate de Honoré de Balzac în perioada 1832-1837.

În povestirea *Fecioara din Thilhouze* este sugerată existența vechiului obicei *ius primae noctis*. Un senior feudal vrea să se culce cu o cameristă a soției sale. Servitoarea îl refuză. Ca să beneficieze de fecioria ei, seniorul își convinge un slujitor bătrân să o ceară de nevastă pe slujincă. În noaptea nunții, cu inexplicabilul consimțământ al tuturor personajelor, feudalul se culcă cu „fecioara din Thilhouze":

> Odată săvârșită nunta, seniorul nu așteptă alta decât s-o vadă pe nevastă-sa că s-a culcat de noapte și de-ndată dădu fuguța la odaia bine împodobită unde își găzduise puicuța… (78, p. 165).

Straniul consimțământ al tuturor personajelor din nuvela lui Balzac poate fi explicat doar prin faptul că toate se supuneau unei arhaice cutume sexuale. Faptul că, în final, seniorul se dovedește a fi impotent, iar slujnica – presupusă a fi fecioară – se dovedește a fi de fapt o bună cunoscătoare în ale artei sexuale nu schimbă datele problemei. Doar face povestirea mai *drolatique*. Scenariul piesei *Nunta lui Figaro* a fost cumva preluat în esența lui de marele prozator francez. Mai exact, atât piesa *Nunta lui Figaro*, cât și nuvela *Fecioara din Thilhouze* au preluat un model comportamental ieșit probabil din uz, dar rămas undeva în pliurile mentalității colective.

*

Referiri precise la „dreptul seniorului" se fac și în romanul lui F.M. Dostoievski *Adolescentul* (1875). Ba chiar protagonistul romanului este rodul unui astfel de privilegiu sexual. El este fiul nelegitim al moșierului Versilov, din gubernia Tula (la sud de Moscova), făcut cu o slujnică, Sofia Andreevna, fiică de iobag de la curtea acestuia.

Boierul Versilov se culcă cu slujnica sa „în virtutea drepturilor de moșier", cum se exprimă prozatorul rus. Sau, într-o altă formulare: „toată povestea a început potrivit vechiului obicei moșieresc" (624, pp. 15-17). În ediția în limba engleză a romanului această propoziție a fost tradusă astfel: „it all began from Versilov's use of his *droit du seigneur*" (625). Folosirea de către englezi a acestei sintagme în limba franceză este simptomatică.

3. Vasili Polenov, *Dreptul moșierului*, pictură, 1874

Cameristele, slujinicele, doicile, guvernantele, servitoarele erau victime sexuale sigure ale boiernașului de țară sau ale mic-burghezului de oraș, nu numai în Franța și Rusia, ci în întreaga Europă. Ele erau „întotdeauna necinstite" de către stăpân sau de către fiul acestuia, cum zice Flaubert (180, p. 33). La fel se întâmpla cu personalul domestic feminin în literatura română, dar și în realitatea propriu-zisă a secolelor XVIII-XIX. Stăpânul avea asupra slujnicei *le droit du seigneur*. El o mințea că o va înzestra în vederea căsătoriei ca răsplată pentru serviciile sexuale pe care i le presta. De multe ori, ea rămânea însărcinată și – fiind debusolată – fugea în lumea largă, ucigându-și pruncul sau abandonându-l pe unde putea. Așa s-a întâmplat, de pildă, în Valahia anului 1832, cu o oarecare servitoare Dumitra, care și-a abandonat copilul la „coconu' Costache", lăsându-i alături de prunc, în scris, un mesaj conceput frust, plin de dramatism existențial:

> Cocoane Costache,
> Etă-ți copilu, cu tine l-am făcut, ție ți-l leapădu și ce-i ști să faci cu elu. Eu, fată săracă, m-ai înșălatu că o să faci zestră [și] nu mi-ai dat nici o para și m-ai lăsatu dă nu pociu să mă urnescu în lume. Numele [pruncului] Ralița. Eu, Dumitra (668, p. 251).

*

Interesant este faptul că Guillaume Apollinaire (fiul unei nobile poloneze) a imaginat un straniu Don Juan de etnie română, pe prințul Mony Vibescu/Vibesco, într-un roman cvasiparodic (*Les onze mille verges ou Les amours d'un hospodar*, 1907), asupra căruia voi reveni mai jos (vezi *infra*, 17. „Etalarea publică a potenței sexuale").

Surprinzător, Apollinaire (care a publicat și comentat opera marchizului de Sade, în 1909) a renunțat la personaje similare cu mare notorietate în *la Belle Époque* (Sade, Don Juan, Casanova etc.), preferând să imagineze un personaj priapic nou, originar dintr-o zonă orientală a Europei. Este vorba despre un boier valah, având probabil ca model pe prințul George Bibescu/Bibesco, foarte cunoscut în epocă la Paris, inclusiv ca personaj monden (***76***). Probabil că originile est-europene ale autorului au contat în această opțiune. Este posibil, de asemenea, ca unele trăsături ale eroului imaginat de Apollinaire să fi fost preluate de la Minski Moscovitul, un personaj forjat de marchizul de Sade în romanul *Juliette* (sau *Les Prospérités du vice*, 1797). Însoțit de un ungur și un polonez, Minski străbate Europa Orientală și Asia dând dovadă de monstruozitate sexuală: „De la Astrahan am mers la Tbilisi – spune Minski în romanul marchizului de Sade –, ucigând, futând, prădând tot ce ni se ivea în cale" (215, pp. 85-86).

În perioada 1902-1905, personajul imaginat de Apollinaire traversează toată Eurasia, de la vest la est (Paris – București – Sankt-Petersburg – Port Arthur), practicând toate perversiunile și abuzurile sexuale imaginabile. Prințul Vibescu este un priapic („Dacă v-aș avea [doamnă] în pat, de douăzeci de ori la rând v-aș dovedi pasiunea mea") care visa „să fi deflorat unsprezece mii de virgine" (77, p. 158).

5. De la „dreptul seniorului” la „taxa pe feciorie”

„Un impediment la căsătorie în vechiul drept românesc”

Modul cum au evoluat de-a lungul secolelor diverse instituții ale dreptului și mai ales felul cum s-au născut și s-au modificat diferite obiceiuri juridice, cutume folclorice și legi scrise sau nescrise din cultura tradițională fac parte dintr-un domeniu de cercetare deosebit, de regulă numit *etnologie juridică*. O știință comparativă care, mai mult sau mai puțin, are ca reper fondator o carte celebră a lui Jacob Grimm: *Antichitățile dreptului german* (*Deutsche Rechts Alterthümer*, 1828).

Domeniul nu este complet deșert nici în cultura română. El a început cu personalități precum B.P. Hasdeu (*Obiceiurile juridice ale poporului român*, 1878) și Nicolae Densușianu (*Despre tradițiile istorice și autenticitățile țărilor locuite de români*, 1893) și a continuat cu nume mai puțin cunoscute, aproape uitate, precum Nicolae D. Lăbușcă (*Despre cuniță. Un impediment la căsătorie în vechiul drept românesc*, 1925) (24). Domeniul n-a fost abandonat nici în ultimele decenii, fiind activat în anii 1970-1980, mai ales de etnologul Romulus Vulcănescu, printr-un excelent volum monografic (*Etnologie juridică*, 1970) (25) și o bună publicație de profil (*Ethnologica*, 1979-1983) editată de Vulcănescu și de o serioasă organizație românească: *Association d'Histoire Comparative des Institutions et du Droit*. Tot în acea perioadă (1988) a apărut un util dicționar al instituțiilor feudale din țările române (40). În aprilie 2015, Academia Română (Institutul de Cercetări Juridice „Acad. Andrei Rădulescu”) a lansat un proiect științific național

menit să realizeze până în 2018 o *Enciclopedie juridică română* în 6-8 volume.

Cutumele comunitare și obiceiurile cu caracter juridic sunt tenace. Ele spraviețuiesc secole, chiar dacă își modifică formele de manifestare. Vorbind despre „dreptul" sexual al seniorului, Nicolae Lăbușcă susține următoarele:

> Unele obiceiuri sunt expresia raporturilor dintre categoriile sociale şi deci dispar odată cu modificarea sau înlăturarea acelor raporturi. Totuși, chiar în asemenea caz[uri], dispariția nu e fără urme. Societatea [...] păstrează reminiscențele trecutului, adesea sub o formă schimbată sau simbolică, neînțeleasă astăzi, greu de explicat, mai ales când în urmă se întinde un îndepărtat trecut ce separă simbolismul de forma odinioară vie (24, p. 7).

Dacă vorbim despre *ius primae noctis* și despre „dreptul seniorului", putem identifica nenumărate forme simbolice de supraviețuire. Măcar două dintre ele merită să fie discutate aici.

„Dreptul" seniorului de a (dez)aproba căsătoria

Am văzut ceva mai sus (1. „*Ius primae noctis* în Antichitate") că unul dintre practicanții desfrânați ai „dreptului primei nopți" a fost împăratul roman Maximinus Daza/Daia (305-313). Fiind contemporan cu acest împărat, istoricul creștin Lactantius (cca 250-325) a descris cu multe detalii abuzurile sexuale practicate de Maximinus Daza. Printre altele, Lactantius a făcut legătura între practicarea de către suveran a „dreptului primei nopți" și exercitarea dreptului acestuia de a aproba căsătoriile:

> [Împăratul] Daza introdusese de ceva timp obiceiul ca nimeni să nu se mai căsătorească fără permisiunea sa, pentru ca el însuși să fie primul care, în orice căsătorie, gustă plăcerile [din noaptea nunții] (*De mortibus persecutorum* 38, 4) (12, p. 129).

S-ar părea că „dreptul" seniorului de a dezvirgina mireasa a devenit cu timpul „dreptul" seniorului de a-i permite mirelui să o dezvirgineze – cu alte cuvinte, de a permite căsătoria celor doi

tineri. Ar fi prea simplu să pun în legătură directă cele două „drepturi" ale suveranului. Totuși, ele sunt cumva legate cu fire nevăzute. Uneori (ca în cazul de mai sus, relatat de Lactantius) cele două privilegii s-au suprapus. Alteori (de cele mai multe ori), dreptul suveranului/feudalului de a lua (practic sau simbolic) locul mirelui a fost înlocuit în timp de un drept strict simbolic: acela de a aproba (sau nu) căsătoriile înfăptuite pe domeniu.

De exemplu, în spațiul polono-lituanian, țăranii cereau nobililor dreptul să se căsătorească. La rândul lor, nobilii cereau principilor același drept. Multele documente din secolele XIV-XVIII care vorbesc despre renunțarea periodică la acest privilegiu senioriał (24, pp. 27-29) probează de fapt supraviețuirea tenace a privilegiului. Interzicerea obiceiului era urmată de revenirea lui, apoi de o altă interzicere ș.a.m.d.

Asemenea (dez)aprobări acordate de suverani aveau și alte motivații decât cele simbolice de etalare a puterii sexuale: motivații economice, demografice sau politice. Ecuația era extrem de complexă. De pildă, când domnitorii români își dădeau consimțământul ca doi copii de boieri să-și unească destinele, ei luau în considerare ca cele două familii puternice de feudali să nu creeze un nou pol de putere politică, neconvenabil domnitorilor respectivi. O spune explicit Dimitrie Cantemir atunci când vorbește „despre obiceiurile de la logodnă și de la nuntă" ale moldovenilor:

> Când mirii sunt copii de boieri, atunci nu se poate face nici logodna și nici binecuvântarea preotului fără încuviințarea domnului, [pentru ca] să nu se unească mai de aproape prin această legătură mai multe neamuri boierești fără de voia domnului (*Descriptio Moldaviae*, 1714-1716) (26, p. 217).

Avem în acest caz un exemplu straniu de „cezaro-papism", care ne spune ceva despre monarhia absolutistă practicată de domnitorii români. Încuviințarea căsătoriilor de către suveran putea să aibă și rațiuni economice. În cazul manifestărilor de exogamie, domnitorului îi convenea să i se stabilească în regat, prin căsătorie, un feudal avut. Evident, el nu-și dădea acceptul atunci când, dimpotrivă, un nobil bogat voia să-i părăsească domeniul, căsătorindu-se cu o fată din alt regat. În felul acesta,

regele/seniorul putea să controleze și să influențeze „intrările" și „ieșirile" de oameni (și implicit de averi) din regatul/domeniul său. Ecouri ale acestei situații de exogamie au supraviețuit în literatura populară, în legende și basme, în care nepotul lui Verde Împărat (ca în *Povestea lui Harap-Alb*) pleacă să o ia de nevastă pe fiica lui Roș Împărat (27).

În fine, motivațiile acestui drept regal/nobiliar puteau avea și rațiuni demografice, în încercarea de a crește numărul de sclavi sau de supuși de pe domeniul său. Istoricul Lactantius relatează că, pe la începutul secolului al IV-lea e.n., împăratul roman Maximinus Daza (care, așa cum am văzut, practica *ius primae noctis*) „îi căsătorea pe sclavii săi cu tinere fete, născute din părinți liberi, încă virgine" (*De mortibus persecutorum* 38, 5) (12, p. 129). Este, în acest caz, o transferare a privilegiilor sexuale ale împăratului nu numai către „tovarășii săi", dar și către sclavii săi. În același timp, este și un demers de a forța, prin creșterea ratei natalității, mărirea numărului de sclavi de care dispunea.

Încuviințarea de către rege/feudal a căsătoriilor supușilor săi s-a transformat în forțarea căsătoriilor acestora. Astfel de obiceiuri au rămas uzuale și dincolo de Antichitate și Evul Mediu. În secolul al XVII-lea, de pildă, regii Franței (Ludovic al XIII-lea și Ludovic al XIV-lea) se foloseau de asemenea drepturi pentru a coloniza Canada francofonă (*Province du Québec*). Metropola trimitea corăbii cu fete (numai de confesiune romano-catolică), astfel că celibatarii din Québec trebuiau să se căsătorească cu ele, sub amenințarea unor sancțiuni drastice. Mai târziu, în secolul al XIX-lea, practici similare au fost aplicate în alte colonii franceze, de pildă în Noua Caledonie (24, p. 21).

Care era situația în țările române? Într-o carte care se ocupă de „dreptul românesc" și de „evoluțiunea" acestuia, Radu Rosetti – bazându-se pe acte juridice arhaice – indică modelul de expansiune demografică practicat de feudalii valahi și de supușii lor în secolele XIV-XV:

> Dacă creștea familia cneazului [valah], creșteau și familiile sătenilor. Cneazul deci, la însurătoarea unui fiu, îl trimetea să-și așeze un sat pe un loc pustiu de care erau multe sau chiar pe propriul său hotar, dându-i un număr de însurătei ca să locuiască [= să populeze] satul cel nou (37, p. 39).

Până la jumătatea secolului al XIX-lea (când s-a produs dezrobirea țiganilor), boerii români abuzau de „dreptul primei nopți" asupra roabelor țigănci de pe moșie (vezi *infra*, 28. „«Dreptul» boierului asupra roabelor țigănci"). Alteori încuviințau sau nu căsătoriile robilor între ei. În *Pravila lui Alexandru Ipsilanti* (1780) – cunoscută sub numele de „Pravilnicească Condică" –, la capitolul „Pentru țigani" se prevăd sancțiuni drastice pentru preotul care „va cununa țigan sau țigancă străină fără de știrea stăpânului său". Asta în conformitate cu „vechiul obiceiu". Preoții nu aveau voie să cunune doi țigani aparținând la doi stăpâni deosebiți „până nu vor lua adivirință în scris de la amândoi stăpânii aceia". Dispozițiile similare apar și în *Codul lui Caragea* („Legiuirea Caradja"), promulgat în 1818 (24, pp. 25-26), și în perioada regulamentară (668, p. 258).

Iată un exemplu bazat pe documente de arhivă din anul 1843, cam la un deceniu înaintea dezrobirii țiganilor. Boierul serdar Dimitrie Fărcășanu trimite o jalbă protopopului Stan din județul Ilfov în care se plânge „că preotul Radu de la biserica satului Futoaia din județul Vlașca ar fi cununat fără știrea și voia Dumnealui pă o țigancă a sa anume Călina cu un țigan rudaru [rob al statului]" (510, p. 214). În astfel de cazuri, nunta era de regulă anulată, iar cei vinovați erau pedepsiți.

Într-un alt dosar, din noiembrie 1848, marele logofăt Iancu Filipescu se plânge mitropolitului Neofit de faptul că un rob al său, Stan sin Gheorghe, a fost căsătorit de un protopop cu „o țigancă străină". Boierul îi cere mitropolitului „să se dezlege taina" căsătoriei, pe motiv că nu a fost „nicicum" oficiată cu acordul său. „Preasfinția Voastră – argumentează Iancu Filipescu – cunoaște îndestul de bine pravile ce poprește pe orice rob din această țară de a să putea căsători fără voia stăpânului său." În timpul reformelor revoluționare din vara anului 1848, astfel de reglementări de tip feudal au fost anulate, dar au fost reintroduse („în a lor veche putere") imediat după sfârșitul revoluției. O spune, în jalba sa, datată 15 noiembrie 1848, chiar boierul Filipescu: „Mai cu seamă că aceasta [= nunta celor doi robi] nu s-au săvârșit în vremea guvernului revoluționar, spre a putea fi oricum apărată de fapta protopopului, ci [...] după restatornicirea legiurilor în a lor veche putere" (510, pp. 259-260).

În ceea ce-i privește pe moșierii ruși, lucrurile nu stăteau foarte diferit, doar că dreptul acestora se răsfrângea nu doar asupra robilor țigani, ci și asupra iobagilor ruși. O spune Dostoievski în romanul său *Adolescentul*, publicat în 1875: „După cum se știe, pe vremea iobăgiei căsătoriile între slugi se încheiau numai cu încuviințarea stăpânilor, ba uneori chiar după bunul lor plac" (624, p. 12). Cu alte cuvinte, moșierul putea să decidă el însuși cine cu cine să se căsătorească.

De multe ori, boierii români nu numai că își dădeau consimțământul, dar chiar forțau căsătoria țiganilor foarte tineri (adolescenți în vârstă de 13-16 ani) pentru a crește rata natalității în rândul robilor. Boierul Gheorghe Sion (*Suvenire contimpurane*, 1888) își aduce aminte de acest obicei practicat de moșierii din Moldova în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Asta având în vedere faptul că „boierul dispunea de robul său cu putere nemărginită: putea […] să-i ia orice va avea, chiar soția și copilul [= fiica]". Într-o zi, logofătul Dimitrie Cantacuzino-Pașcanu (1789-1862) a strâns toate fetele țigănci și toți băieții țigani din „numeroasa sa turmă [de robi]" și i-a obligat să se căsătorească între ei:

> Convingându-se că înmulțirea [robilor săi] nu merge destul de repede, [boierul] a găsit cu cale ca să ia măsuri plauzibile pentru aceasta. De aceea, imediat a și decretat ca toți băieții de la șaisprezece ani și fetele de la treisprezece în sus să se căsătorească cât mai curând: fără a-i întreba despre consimțământul lor mutual, s-a și dresat o listă prin care s-a determinat care pe cine să ia [în căsătorie] și, în duminica viitoare, preotul de la biserică, după țidula boierească (cum era legea pe atuncea), a celebrat răpede peste cincizeci de nunți țigănești. Nu tocmai vesele erau asemenea nunți; unii din părinții tinerilor aveau poate alte dorințe; dar nu era iertat nimănui a arăta nemulțămire la ordinul boieresc, care trebuia numaidecât să se esecute, căci biciul și falanga aducea la supunere pe recalcitranți (28, p. 26).

La fel ca la Dimitrie Cantemir (1714) și la fel ca în *Pravila lui Ipsilanti* (1780), ordinul boierului (cca 1850) era mai puternic decât „binecuvântarea preotului" și o preceda pe aceasta. Și asta pentru că așa „era legea pe atuncea", cum se exprimă chiar G. Sion.

Cu siguranță că și domnitorii s-au folosit de această practică de a căsători forțat, în același timp, mai multe zeci de băieți și fete. Fiind un obicei foarte uzual, el a intrat în literatura populară, fiind atribuit unor mari voievozi, precum Ștefan cel Mare. Într-o legendă populară se spun următoarele despre domnitorul moldovean:

> Totdeauna de câte ori avea să poarte război cu v'un dușman, [Ștefan Vodă] nu se pornia de-acasă până nu însura 24 de flăcăi și mărita 24 fete, dându-le tuturor averi și făcându-i pe toți gospodari (29, p. 15).

De data aceasta nu mai este vorba de robi țigani, ci de țărani români. Din ultima propoziție se înțelege că Ștefan cel Mare era și nașul de cununie al acestor tineri miri. Într-adevăr, „Ștefan Vodă – cum continuă povestea populară – cununa, boteza și petrecea la cumătrii alături cu țăranii, laolaltă". În timpul nunții, la Cetatea Neamțului, miresele interpretau un fel de „joc al nurcii" („geoacă nurca") (29, p. 16). Probabil că fiecare mireasă aducea în dar câte o blană de nurcă voievodului, ca plată, ca „taxă pe feciorie", așa cum miresele din spațiul polono-ucraineano-lituanian își răscumpărau de la senior virginitatea cu câte o blană de jder (*cuniță*) – valută forte în epocă și în zonă. În urma acestei plăți, „dreptul seniorului" asupra primei nopți cu mireasa devenea „dreptul mirelui".

Taxa pe feciorie

Așa cum am văzut, istoricul Herodot descrie practicarea cutumei *ius primae noctis* la unele populații din bazinul mediteraneean: libienii au obiceiul să „îi înfățișeze regelui pe fetele de măritat; dacă vreuna îi e cumva pe plac, regele îi ia fecioria" (*Istorii* IV, 168) (10, p. 374). Tot Herodot vorbește despre o anumită formă de răscumpărare cu bani a virginității unei fete înainte de căsătorie, la babilonieni și la grecii din Cipru (*Istorii* I, 199) (10, p. 109). Este probabil cea mai veche atestare documentară în această privință.

Nicolae Lăbușcă a adus informații și argumente convingătoare privind plata către suverani sau nobili – în diferite forme, mai mult sau mai puțin explicite – a unor „taxe pe feciorie" în bună parte din Europa medievală. De regulă, banii sau darurile erau oferite de mire seniorului pentru ca acesta să nu beneficieze de *ius primae noctis* sau de *ius virginale*. De-a lungul timpului și a spațiului, această taxă pe virginitatea mireselor a purtat diverse nume: *marcheta* (marca de argint), *maidenrents*, *der klauen Thaler*, *nuptiaticum*, *datio nuptialis*, *maritagia*, *cunagium*, *amobyr*, *cullage*, *cazzagio*, *swadziebne*, *kunicza* etc. (24, pp. 9 ș.u.).

Într-o pravilă de pe la începutul secolului al XV-lea, în care se reglementau raporturile dintre locuitorii cantonului Zürich, sunt referiri la drepturile sexuale ale seniorului dintr-un anumit burg elvețian, Maur. Este vorba, cred, de o perioadă de tranziție. Seniorul local beneficia încă de *ius primae noctis*, dar „dreptul" acestuia nu era strict obligatoriu. El putea fi înlocuit de o „taxă pe feciorie". Mirele avea deci două opțiuni: fie să predea mireasa în noaptea nunții pentru a fi dezvirginată de senior, fie să-i plătească acestuia o „dare" care să răscumpere fecioria fetei:

> Cel care dorește să intre în sfânta stare a căsătoriei în satul și curtea de la Maur, oricine ar fi el, Ne va preda Nouă mireasa pentru prima noapte a căsătoriei sau va plăti o sumă de bani, după cum e obiceiul și tradiția și după cum este scris în vechile pravile (30, p. 114).

Textul rânduielii este compus chiar de către senior, la persoana întâi plural, în numele „obiceiului și tradiției" locului, dar și în conformitate cu „vechile pravile". *Lex scripta et lex non scripta* au stat la baza acestei dispoziții datate pe la 1400. După un secol și jumătate, în versiunea din 1543 a acestui cod de legi locale, lucrurile au rămas în exact aceiași termeni, doar că valoarea „taxei pe feciorie" a crescut (30, p. 115).

Fiind interesați anume de tradițiile și obiceiurile românești, ar trebui să vedem care a fost situația în această privință în zona est-central-europeană. Unii autori au considerat că, până prin secolul al X-lea, feudalii nordici varegi (care ocupaseră – de fapt întemeiaseră – Rusia Kieveană) au practicat *ius primae noctis*. Se

consideră că însăși cneaghina Olga/Helga (945-969) a interzis acest drept în anul 964, înlocuindu-l cu obligația de a dărui seniorului o plată pentru a răscumpăra fecioria miresei. Taxa era dată feudalului de către mire (24, pp. 14-15).

Din Peninsula Scandinavă, trecând prin spațiul polono-lituanian și prin Rusia Kieveană, cobora pe axa Nord-Sud o importantă rută comercială, denumită „Drumul blănii", perpendicular pe mai cunoscutul „Drum al mătăsii" de pe axa Est-Vest. Într-adevăr, blănuri prețioase de animale nordice (samur, jder, vulpe polară etc.) erau aduse din nordul continentului și comercializate în Califatul de la Bagdad și în Imperiul Bizantin, unde erau folosite pentru afișarea statutului social și politic al marilor nobili și dregători. Așezați la nord de munții Caucaz, khazarii vămuiau cu mult profit acest comerț „de la varegi la greci". Blana de jder devenise o monedă de schimb în regiune. În poloneză și în alte limbi slave, la „jder" se spune *kuna*, iar la „blana de jder" – *kunicza* (*cuniță*, în românește). O blană de jder a fost timp de secole „taxa pe feciorie" în această parte a Europei. În poloneză, „taxa pe feciorie" datorată cneazului se mai numea *dziewicze* („feciorie") sau *kniazeje* („darea cneazului"). Și în limba croată *kuna* înseamnă „jder". În secolele XI-XIV, în nord-vestul Balcanilor a circulat o monedă numită *kuna*. Și asta pentru că, în Evul Mediu, blana de jder a fost considerată în zonă o monedă de schimb puternică. Mai mult decât atât, din 1994, odată cu câștigarea independenței față de Iugoslavia, unitatea monetară a Croației a redevenit tradiționala *kuna*, care a înlocuit *dinarul* iugoslav.

*

În secolele XVI-XVIII, în Confederația polono-lituaniană, supușii țărani trebuiau să primească de la seniorul local o aprobare scrisă pentru a se putea căsători. Pentru asta plăteau un fel de „taxă pe feciorie" care putea să ajungă la valoarea de 1,5-3 monede de aur (*zloți*, din sl. *zoloto* = „aur"). Adesea plata se făcea în natură (eventual în piei de jder). În bani sau în natură, plata era considerată o formă de supunere, de vasalitate față de feudal, fiind numită și *poklon* (în poloneză, „înclinare"). Termenul a dat în românește – prin metateză – cuvântul *plocon* (24, pp. 29, 35).

Chiar și în românește, termenul *plocon* a intrat (și a rămas) cu sensul de dar în natură (de regulă un animal) oferit unui superior. Ironic, la Vasile Alecsandri (*Chiriția în provincie*, 1852), ploconul pentru a cumpăra bunăvoința ispravnicului Bârzoi consta într-un curcan viu. Iar la Nicolae Grigorescu (*Evreul cu gâsca*, 1880), evreul moldovean care voia să primească naturalizarea ducea Parlamentului de la București, ca plocon, o gâscă vie.

Obiceiul de a plăti *cuniția* a fost preluat și de localitățile din spațiul românesc nord-estic, mai ales în Maramureș, Bucovina și Moldova, regiuni supuse mai mult influenței polono-ucrainene. El a început să funcționeze întâi în „coloniile române din Galiția", cum le numea Radu Rosetti. Este vorba de colonii întemeiate de maramureșeni, bucovineni și nord-moldoveni încă din secolul al XIV-lea (cea mai veche mențiune documentară fiind în 1378). Încă din secolele XV-XVI, în „dreptul românesc" (*iure valachorum* sau *iure valachico*), compus în latină, se vorbește despre o „taxă pe feciorie" (*kunicza*) pe care o plăteau cneazului miresele din cnezat:

> Cunița, sau darea de o piele de jder, ce o plătiau fetele din sat spre a se căsători cu un flăcău din alt sat, se lua întreagă de [către] cneaz (37, pp. 61-62).

Radu Rosetti (37, p. 62) și Nicolae Lăbușcă (24, p. 43) au vorbit despre existența cutumei dării taxei *cuniția* la români încă din secolul al XVI-lea, fie la coloniștii valahi din Polonia, fie la românii din Bucovina și Moldova:

> Între obligațiile locuitorilor față de cneazul lor e și aceea de a-i plăti darea numită „kuniczne", o piele de jder de la fiece fată de sătean care se mărită într-un sat strein (24, p. 43).

Fiind inițial un „impediment la căsătorie" – cum se exprimă Nicolae Lăbușcă –, *cuniția* „a existat sub această formă și la noi", dar „a trebuit să cadă în desuetitudine de timpuriu" (24, p. 69). Nu avem documente care să ateste momentul dispariției dării respective. Știm doar că obiceiul de a plăti *cuniția* a fost atât de înrădăcinat în epocă, încât acest termen a ajuns să desemneze și alte tipuri de dări, dacă nu chiar *darea* însăși.

De pildă, când în 1748 domnitorul Moldovei Grigore Ghica a introdus taxa pe *văcărit* (dată boierului/domnitorului pentru dreptul de păşunat) (230, p. 281), ea a fost numită *cuniţă*. Având nevoie de bani pentru a căpăta tronul Ţării Româneşti, Grigore Ghica Vodă – susţine A.D. Xenopol – „iscodeşte un nou soiu de văcărit numit *cuniţă*, ridicat în timpul verei, de un leu şi 10 parale de [cap de] vită" (41). Cea mai veche atestare documentară a *cuniţei* ca *văcărit* datează de pe la începutul secolului al XVIII-lea. Ulterior, acest tip de *cuniţă* a fost desfiinţat de mai multe ori şi reînfiinţat de tot atâtea ori, fiind abolit („oborât") abia în 1831-1832, odată cu anularea „tuturor dărilor ce pun piedică agriculturei", prin *Regulamentul organic* (cap. III, secţia III, art. 66) (24, pp. 53-70).

Prozatorul brăilean Panait Istrati a folosit toată această ecuaţie într-o nuvelă a sa (*Ţaţa Minca*, 1931). Pe la sfârşitul secolului al XIX-lea, boierul Mândrescu, cu moşie în Lunca Siretului, lângă vărsarea râului în Dunăre, confiscă vitele sătenilor care sunt surprinse că pasc în câmpurile sale cu semănături. Aşa sunt „legile ţării": „atunci când dobitoacele ţăranilor intră în holdele boierului şi fac stricăciuni, vita trebuie dusă la curte[a boierului] şi ţinută zălog până la plata unei amenzi potrivit pagubelor suferite" (138, pp. 511 ş.u.). Cum ţăranii sunt săraci şi nu au bani să plătească amenda, o trimit pe tânăra şi frumoasa Minca, o fată pe care boierul o place. Aşa „s-a greşit" Ţaţa Minca, lăsându-se dezvirginată de boier pentru a elibera vitele sătenilor. Aşa cum am văzut mai sus, câteodată, în locul propriei virginităţi, mireasa (sau mirele) trebuia să plătească o importantă sumă de bani (*maidenrent*) sau – în estul Europei – un dar în natură (*cuniţa*), de regulă vite (gloabe). Anume în cazul nuvelei lui Panait Istrati, *cuniţa* (vitele confiscate) este plătită cu fecioria însăşi.

Jderi (şi deci blănuri de jderi) se găseau mai greu în ţările române, fiind animale mai nordice. În arhaice texte slavone (secolul al XVI-lea), numite de Hasdeu „Caracteristica zoomorfică a popoarelor", naţiile din nordul spaţiului românesc sunt asimilate cu animalele cu blană preţioasă: polonezul corespunde sobolului (samur, zibelină), rusul – vidrei (lutru) şi evreul (localizat în Galiţia, Lituania şi Ucraina) – viezurelui (69, p. 330; 705, p. 152).

Probabil că uneori „taxa pe feciorie" se plătea cu blană de nurcă (vezi mai sus, în acest capitol) sau de vulpe. Folcloristul

Simeon Florea Marian a descris un vechi obicei de nuntă bucovinean, conform căruia nuntașii (reprezentați de „vătaful de nuntă") îl obligau pe mire să plătească „vulpea" sau „hulpea". La sfârșitul secolului al XIX-lea, în Bucovina, această plată nu mai consta dintr-o blană de vulpe. Doar numele datinei mai amintește că în vechime se dădea blana prețioasă a acestui animal. Ca răsplată (ca „dezdăunare"), mirele trebuia să le ofere tinerilor nuntași, consăteni cu fata, băutură sau bani pentru că aceștia „au jucat-o pre mireasă cât timp aceasta a fost fată mare". Cu alte cuvinte, flăcăii erau (răs)plătiți pentru că i-au păzit fecioria:

> Dacă mirele nu e din același sat cu mireasa, atunci nemijlocit, după ce s-a suit mireasa în trăsură și mirele cu vornicii săi au încălecat pe cai și dau să plece spre casă, feciorii de sat se reped la poartă, o închid și nu lasă pre nuntașii din satul străin, însă mai cu samă pre mireasă și pre mire, să iasă din ogradă afară, până ce acest din urmă nu le plătește o dezdăunare, pentru că ei au jucat pre mireasă cât timp aeasta a fost fată mare. Această plată [...], precum și datina împreunată cu dânsa, se numește în cele mai multe părți ale Bucovinei „vulpe" sau „hulpe" (*Nunta la români*, 1890) (31, II, pp. 138-139; vezi și 32, pp. 160 ș.u.).

O taxă similară plăteau mirii nuntașilor în localitățile din Europa de Vest (Anglia, Franța, Italia) până la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Dacă suma plătită de miri era prea mică, nuntașii le cântau acestora „o serenadă cacofonică" (671, p. 226).

Revenind în spațiul românesc, dacă mirele refuza să plătească această „taxă" sau oferea mai puțin decât i s-a cerut, acesta era bătut, iar mireasa era reținută, uneori chiar de un alt tânăr, pretendent al ei, care fusese refuzat anterior. Ne putem imagina că, în formele arhaice ale cutumei, în caz de neplată a „taxei pe feciorie" mirele era bătut și alungat, iar – la limită – mireasa era dezvirginată în noaptea nunții de un alt tânăr, un pseudo-mire. Tot în volumul *Nunta la români*, Simeon Florea Marian descrie obiceiul din unele sate românești (dar și din alte zone ale Europei) ca, imediat după noaptea nunții, dacă fata s-a dovedit a fi „cinstită", să fie colectate de la nuntași anumite sume de bani (în afara altor daruri de nuntă), care se constituie în „birul miresei" (31, II, pp. 232-233).

Plata „taxei pe feciorie", nu în natură (blană de jder, de nurcă sau de vulpe), ci în bani (în lei), este sugerată uneori în cântece populare de nuntă mai puțin arhaice, în care banii („leii") devin „leițe". În astfel de cazuri, dacă mirele nu plătește „leița", nuntașii (vătaful lor) nu o eliberează pe „lelița":

Ia mai stai bădiță,
Să-mi plătești leița
Că nu-ți dau lelița (24, p. 49).

*

În fine, mai putem vorbi despre o formă de supraviețuire a cutumei. Așa cum am văzut, inițial, seniorul avea dreptul să dezvirgineze mireasa de pe domeniul său. Ulterior, mireasa (apoi mirele, socrul-mic, nașul) trebuia să plătească o „taxă pe feciorie": un dar în bani, animale sau obiecte. Funcția de a colecta aceste taxe i-a revenit vătafului seniorului, apoi „vătafului de nuntă". În cazul roabelor mirese, „taxa" era strânsă de „vătaful țiganilor". La un moment dat, acești vătafi s-au autonomizat. Ei strângeau așa-numita „taxă pe feciorie" pentru ei, iar nu pentru boier.

În țările române, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, robi țigani trimiteau jalbe în care se plângeau de acest abuz ilegal. Faptul că era interzis de o lege anume, mereu reînnoită, arată cât de uzuală era practicarea acestui abuz. Iată un singur exemplu. În ianuarie 1838, un oarecare rob țigan din Țara Românească, Stan sin Tănase, vrea să-și mărite fata „duminica viitoare". Dar „totdeodată – scrie robul Stan Țiganu' în jalbă – mă pomenesc cu bulugbașu [= vătaful] Nica că-mi cere a-i da o pereche dă cizme, pentru ce, nu știu, lucru care nu mă poate îndatora nimeni. De aceia mă rog Cinstitei Dvornicii [a Temnițelor] a porunci unde să cuvine de a nu mă mai supăra pentru asemenea cereri zadarnice".

Cu acest prilej, „Vornicia" trimite o circulară tranșantă către toți „Suptocârmuitorii Țiganilor Statului" prin care încearcă să „stârpească" acest „rău întrebuințat obiceiu":

Vornicia s-au înștiințat de iznoavă că când flăcăii și fetele de țigani să însoară, li să cere de către vătașii lor dări de bani sau alte daruri. Și fiindcă un asemenea rău întrebuințat obiceiu ce s-au

> fost urmat mai nainte s-au desființat de Vorniciie prin feluri de porunci și prin urmare să înțelege că nu să părăsescu nici într-un chip. De aceia și acum strașnic să poruncește Dumi[ta]le să strășnicești pe toți vătașii de obște a nu mai îndrăzni să mai ceară la însurarea flăcăilor și a fetelor nici un fel de asemenea dare căci [nu] numai ei vor fi pedepsiți în vileag, dar și chiar Dum[neata] vei fi depărtat din post fără alt cuvânt, îndată ce să o mai înștiința Vorniciia că nu s-au stârpit cu totul acest rău obicei al vătașilor (510, pp. 100-101).

Se pare că acest obicei a supraviețuit cumva și în reglementările nescrise ale țiganilor dezrobiți, ba chiar a celor de astăzi. „Taxa pe feciorie", care inițial era oferită boierului (apoi vătafului), este în zilele noastre oferită familiei fetei de către cea a mirelui. Taxa este numită „prețul miresei" și constă într-o sumă mare de bani (în mod tradițional, în monede de aur). Plata este făcută doar dacă mireasa este fecioară. „Cea mai importantă valoare a căsătoriei rome este *virginitatea fetei*", constată etnologul Delia Grigore. La romi nu „se vând (*bikinel*) fetele la căsătorie", ci „se plătesc" (*pokinel*). Este vorba de „a schimba simbolul purității [= virginitatea miresei] cu simbolul aurului, ambele valori de reprezentare, onoare și prestigiu social în comunitatea tradițională de romi", conchide același etnolog (567).

*

Este destul de uzual ca numele unei dări să preia numele animalului cu care (sau cu blana căruia) se achita acea taxă (sau invers). De exemplu, în limbile slave, „amenda" este numită *globă* sau *gloabă*. Astfel a intrat și în limba română populară veche: „[Turcii] l-ar fi și bătut [pe Stoica], luându-i taleri 100 gloabă" (document din 1827) (406, p. 150). „Babele [doftoroaie] au fost închise, judecate și osândite la gloabe serioase", scrie Radu Rosetti în amintirile sale din copilărie (34, p. 54). Sau, tot Radu Rosetti, referindu-se de data aceasta la birurile prevăzute în *iure valachorum* în spațiul românesc din secolul al XIV-lea:

> Cneazul avea dreptul să judece pe român, percepând în folosul său o treime din gloabele datorite (37, p. 27).

Pentru că țăranii nu aveau de regulă bani peșin, erau nevoiți să-și plătească amenda sau birul în natură, de multe ori cu vreo vită, de obicei cu vreun cal: „Ai să dai samă,/ Să dai calul tău de vamă”, îl amenință Manea pe Toma Alimoș în balada omonimă (228, p. 36). Sau, în cântecul epic *Ghiță Cătănuță*: „Ia să-mi dai tu mie seamă,/ Ia să-mi dai pe [calul] Negrul vamă,/ Ca să nu te fac pastramă!” (162, p. 680). Ca pierderea să nu fie prea mare, țăranii alegeau din curte vreun cal costeliv și răpciugos pe care îl predau colectorilor de biruri (funcționarilor care strângeau „fonciirea”). Termenul „gloabă” (amendă) a devenit astfel sinonim cu denumirea unui cal slab și bolnav cu care se achita amenda respectivă. Tot așa, numele animalului „jder” (pol. *kuna*), mai exact cel al „blănii de jder” (pol. *kunicza*) cu care se plătea „taxa pe feciorie”, a devenit numele dării respective.

6. Splendorile și mizeriile vaginului

L'Origine du monde

Așa cum am văzut deja, ceea ce în anumite epoci și civilizații era considerat a fi „dreptul seniorului", în alte contexte cultural-istorice era perceput a fi „datoria seniorului". Cu alte cuvinte, seniorul îndeplinea un fel de datorie sacră, o obligație rituală: deflorarea fecioarelor din regat. Se credea că, dezvirginând mireasa, seniorul îl proteja pe mire. Șefii de trib sau suveranii preluau asupra lor efectele, considerate maligne, pe care le presupunea contactul sexual cu o fecioară. Astfel de credințe și practici erau atestate și în civilizații tradiționale exotice, așa-zise „primitive":

> Obiceiul de a rezerva fecioarele pentru a fi dezvirginate de șefii de trib – rezumă etnologul american Erminie Wheeler-Voegelin – s-a încetățenit pentru că se considera că aceștia, fiind dotați cu puteri spirituale extraordinare, erau în stare să combată magia [malefică] pe care o dețineau fecioarele (52, II, p. 1159).

Uneori, șefii de trib foloseau, în locul deflorării naturale, pseudo-falusuri confecționate din lemn, piatră, obsidian sau fildeș. Alteori, astfel de falusuri false puteau fi meșterite din piele de animal, cum erau cele descrise de comediograful grec Aristofan în secolul al V-lea î.e.n.: „o sculă din alea de piele, lungă de opt degete […], din Milet de import" (*Lysistrata* III, 107) (518). În general, pentru gândirea arhaică și tradițională, vaginul era perceput ca un „loc" prestigios al corpului femeii, dar și periculos din punct de vedere magic. Un „loc" în aceeași măsură râvnit și detestat. Un „loc" plin de mistere, de delicii, dar și de pericole neprevăzute.

> Atitudinea masculină față de „al doilea sex" – scrie Jean Delumeau – a fost întotdeauna contradictorie, oscilând între atracție și repulsie, între înminunare și ostilitate. (126, II, p. 193)

Acest „loc" – „al doilea sex", în termenii scriitoarei feministe Simone de Beauvoir (445) – este perceput ca fiind o rană în trupul femeii, o fisură în zidul care desparte preexistența de existență. O graniță între lumea de dincolo (prenatală) și lumea de dincoace (postnatală). Din acest „abis" (gr. *a-byssos* = „fără fund"), din acest misterios „hău" (sau „zgău" = uter) (***558***) apare lumea vie. Este vorba de un act de antropogeneză, de trecere de la Haos (românescul *hău* ar putea proveni din grecescul *chaos*) la Cosmos. În sensul pitagoreic al conceptului, *kosmos* este un „(micro)univers ordonat" (80, p. 11).

Cam același tip de metafore apare și în unele texte ecleziastice, virulent misogine, din Occidentul secolelor XIV-XVI. Vaginul ar fi „un puț strâmt", „o groapă adâncă", o „genune fără fund" ș.a.m.d. (126, II, pp. 216, 220).

„Du-te-n mă-ta!"

Vaginul este *L'Origine du monde*, cum și-a intitulat Gustave Courbet celebrul și povocatorul tablou din 1866 (aflat azi la *Musée d'Orsay* din Paris). Dar vaginul este și „hăul" terifiant prin care se poate face drumul invers, *regressus ad uterum*, reîntoarcerea *ab origine*, în preexistență. El este perceput ca un fel de „gaură neagră", din care totul se naște și în care totul dispare. Conform înjurăturii clasice românești: „Du-te-n pizda mă-tii" sau, mai pe scurt și mai eufemistic, „Du-te-n mă-ta" (283, p. 61). Într-o jalbă din 1838, o roabă țigancă din Muntenia s-a plâns la Agia Bucureștilor că a fost insultată de stăpâna la care lucra: „gonindu-mă [cucoana] ca să mă duc ăn mumă-mea" (668, p. 261). Unul dintre personajele lui Urmuz, Stamate, dispare în pântecele femeii, intrând cu totul în vaginul-pâlnie cu care este dotată (117, pp. 11-12).

> [Femeia] este haosul din care purcede totul – scria Simone de Beauvoir – și-n care totul trebuie să se întoarcă într-o zi. (*Le deuxième sexe*, 1949) (126, II, p. 197).

Fără o protecție magico-rituală asigurată, pătrunderea în acest „loc” primejdios presupune, pentru mentalitatea tradițională, riscul unui grav pericol. Dar și privilegiul unei posibile renașteri. Vezi la Stith Thompson motivul mito-folcloric *T539.1. Hero enters womb of sleeping woman and is reborn* („Eroul intră în uterul unei femei dormind și renaște”) (1, p. 395). De aceea, pentru români, în limbaj popular, un om „dat în pizda mă-sii” este (ca și cel „dat dracului”) o ființă cu totul specială, demnă de admirație, dar și de respect temător.

Studiind riturile tribale de pubertate, Mircea Eliade (*Naissances mystiques*, 1959) a pus în evidență semnificațiile magico-rituale și mito-simbolice privind acțiunea de *regressus ad uterum*. Nu voi intra acum în detalii privind acest arhaic „ritual de trecere”, în termenii lui Arnold Van Gennep. Voi spune doar că, pătrunzând în coliba inițierii, construită în forma unui uter simbolic, neofitul trece prin toate etapele inițiatice: revenirea la stadiul embrionar, trecerea printr-o nouă gestație, renașterea inițiatului din pântecele Marii Mame etc. (79, pp. 95-111).

Din păcate, nu există în cultura noastră vreun studiu serios privind *înjurăturile la români*. Un studiu care să analizeze (eventual din perspectivă comparată) invectiva ca specie folclorică autonomă. Iar dacă există vreo excepție, autorul este lingvistul norvegian Erling Schøller. El a publicat un studiu privind „cuvintele și expresiile obscene în limba română”, dar articolul său nu depășește granițele abordării lingvistice.

> Înjurăturile românești sunt de o bogăție rară – scrie românistul Schøller –, pe care o concurează, din câte am auzit, numai cele rusești și maghiare. Se disting mai ales prin figurile lor de stil fantastice, alcătuite de o gândire neobișnuit de imaginativă, în ceea ce privește mai ales actele sexuale. […] Ne simțim înclinați să afirmăm că, mai ales pentru România, un asemenea domeniu [al invectivelor obscene] nu poate fi ignorat, așa cum s-a procedat în general, ci trebuie analizat cu seriozitate (282, p. 250; 283, p. 65).

Este adevărat că sunt câteva cercetări în domeniul etnologiei românești și în cel al literaturii române vechi care abordează o specie folclorică vecină și tangentă cu înjurătura: *blestemul*. Este vorba de studii semnate de Petru Caraman (81), Dan Horia Mazilu (82) și Otilia Hedeșan (83).

Într-o „glosă folclorică", Alexandru Paleologu – visând și el la „un studiu comparat al înjurăturilor la popoarele europene" – a scris un eseu memorabil despre invectiva noastră așa-zicând națională: „Du-te-n pizda mă-tii".

> Demnă de elogiu e înjurătura noastră principală sau, dacă pot zice, de bază, cea mai simplă și absolută: respingerea preopinentului la starea prenatală, poate chiar pregerminativă. E o reducție la neant, o recuzare ontologică. I se retrage adversarului omologarea existențială; e neavenit. E exclus din univers ca progenitura lui Lilith sau ca monștrii preadamici de care e vorba în Cabală. Această negare a entelehiei antagonistului și respingerea sa la matca originară nu e o sfidare; ea curmă orice dezbatere și contestație; e de primă și ultimă instanță. E deci un dispreț radical și transcendent; dar e, poate, totuși o „casare cu trimitere", notificând eventual intimatului șansa unei a doua nașteri într-o formă mai convenabilă; în sensul acesta înjurătura noastră e, strict etimologic vorbind, un ditiramb. […] În tot cazul, ce instinct metafizic superior, ce simț al absolutului denotă această superbă, augustă declarație de „fine de neprimire"! (84, p. 54)

Câteva rânduri pe această temă a scris și prozatoarea Doina Ruști într-un roman recent (*Manuscrisul fanariot*, 2015), a cărui acțiune se desfășoară la sfârșitul secolului al XVIII-lea:

> Românii […] mențin ritmul vieții prin câte-un *du-te-n pizda mă-tii*. Nu există nimic mai mobilizator sub soarele Bucureștiului decât acest îndemn aproape domestic. Întoarcerea în găoacea maternă este cel mai bine intenționat sfat pentru oricine a rătăcit drumul. *Du-te-n pizda mă-tii* aduce aminte cuiva de unde a venit, îi arată că drumul făcut până aici trebuie luat de la capăt. Îi spune că în orice moment parcursul său istoric ar putea fi anulat. *Du-te-n pizda mă-tii* e un act de bunăvoință, un deget ridicat în

momentul oportun, o atenționare, un ajutor dat la nevoie și chiar o dezicere politicoasă de cineva care a greșit drumul. Spune pe scurt ceea ce ar fi zis un discurs lung despre punctele slabe. Ai greșit! Asta e! Dar poți s-o iei de la capăt! Hai să ne facem că nu s-a-ntâmplat! Ești nou, nenăscut, șters din istorie. Poți să te naști iar! (544, p. 174).

Este în acest paragraf ceva mai mult decât „o mică și caraghioasă filozofie despre înjurătura clasică a românilor", cum scrie Tania Radu în recenzia dedicată romanului respectiv (545).

Scurgeri de sânge placentar

Unul dintre elementele esențiale care fac din vagin un loc înfricoșător din punct de vedere magic și simbolic este *scurgerea de sânge vaginal*. Sunt trei astfel de manifestări fiziologice: *scurgerea de sânge himenal*, *de sânge menstrual* și *de sânge placentar*. Antropologul scoțian James George Frazer a prezentat o lungă serie de tabuuri referitoare la femeile aflate în aceste stări biologice speciale și la sângele scurs din vagin în astfel de situații: la dezvirginare, la ciclu menstrual și la naștere (85, II, pp. 155-160; 85, IV, pp. 278-287).

Lichidul amniotic în care se dezvoltă fătul este înconjurat de o membrană subțire, irigată cu vinișoare de sânge, numită *amnios*. Uneori, la naștere, nou-născutul iese având pe cap un petec de amnios, o bucată sângerie, roșie, din această membrană sau din *placentă* („matca copilului") (281; 284). Popular, această bucată de membrană sângerie este numită *căiță* sau *scufiță*. Este vorba de o „căiță/scufiță roșie" – un semn considerat de regulă magic, de predestinare, care face din copil un „om în-semnat" („cu semn"). Simptom că fătul va deveni un „om însemnat („important"). În unele regiuni, fătul „născut cu căiță roșie" este considerat a fi un om norocos. În alte regini, despre un om născut cu un astfel de semn se crede că va deveni strigoi. Căița trebuie imediat îngropată, astfel ca nici un animal sau om să nu o mănânce. Iată ce credeau țăranii români în a doua jumătate a secolului al XIX-lea:

> Sunt strigoi copiii ce se nasc cu o piele roșie (tichie, căiță sau scufiță) pe cap. Moașele, care o cunosc, îndată o iau. Această pieliță e îngropată (86, pp. 245-246; vezi și 87, pp. 8, 26).

În satul sud-transilvănean Drăguș nu se crede doar că pruncii născuți cu căiță roșie se fac strigoi, dar se consideră și că femeile lăuze, în primele 6-8 săptămâni de după naștere, sunt spurcate și că nu pot să atingă nimic:

> Chendăla [= lăuza] e spurcată. Cecă arde piatra pe unde calcă ea. Așa spurcă ea locu' pe unde merge. Timp de șase săptămâni [după ce a născut] ea nu poate călca pragul bisericii (88, pp. 62, 91-93, 105).

Percepția privind impuritatea scurgerilor placentare decurge și din obiceiurile la naștere atestate în mediul rural românesc. După trei zile de la naștere, lăuza trebuie să se spele într-un mod special, să-și primenească hainele și să dea foc la paiele pe care a stat când a născut. Țărăncile nu nășteau pe vreun pat, ci pe un braț de paie într-un colț al casei. După naștere, aceste paie „se ardeau într-un loc dosnic, neumblat de oameni și de vite, pentru că, se spune în cultura populară, «în ele s-au strecurat păcate»" (668, pp. 286-288).

Tot din motive de impuritate, femeile evreice trebuiau, imediat după scurta perioadă de lăuzie, să treacă printr-o operație specială de purificare în baia rituală (ebr. *micva*). Iată cum descrie etnologul român Dimitrie Dan, la sfârșitul secolului al XIX-lea, cum se spălau evreicele din Bucovina după ce nășteau:

> Trecând de la naștere șase săptămâni [...], merge femeia la feredeu. Acolo se scaldă ea într-o vană [= cadă] cu apă caldă. În acel timp, îi taie o femeie cu un cuțit unghiile de la mâini și picioare scurt, ca sub unghii să nu rămâie nici cea mai mică necurățenie. Apoi intră femeia într-un basen plin cu apă de isvor, care se află acolo. În această apă, care trebuie să fie caldă, se scufundă de trei ori și rămâne atâta timp sub apă, până ce apa rămâne nemișcată deasupra capului ei. Ieșind ea din apă, merge acasă condusă de vreo femeie (89, pp. 14-15, 34; vezi și 69, p. 97).

Der Juden badstub.
Ein anzeygung jrer manigfeltigen
schedlichen hendel zů warnung allen Christen/
jren trieglichen listigkeyten zů entweychen
vnd zůuermeyden.
Wer wissen wil wee schand vnd schad
Entspringet auß dem Juden bad/
Der selb durchleß mich biß zum ende
Von jm wir sehend sind verbrennde.
1 5 3 5.

4. Baie rituală pentru femeile evreice, gravură (Germania, 1535)

Sunt aici, în această reglementare, mai multe elemente care atestă seriozitatea cu care era tratată purificarea rituală a femeii după naștere: cadă specială, persoane care ajută, apa trebuia să fie curată („de isvor") și caldă (!), femeia trebuia să intre de trei ori în apă și să stea un anumit timp cu corpul complet scufundat etc. Aceasta în contrast cu totala precaritate a preocupărilor sanitare și de igienă existente în spațiul românesc (în general, în estul continentului) în secolele XVIII-XIX (374). M-am ocupat mai pe larg de această problemă cu un alt prilej (69, pp. 85 ș.u.; vezi cap. „Jidan murdar, jidan împuțit").

Scurgeri de sânge menstrual

Nu mai puțin de cincisprezece versete din Vechiul Testament (*Leviticul* XV, 19-33) se referă la impuritatea femeii aflate la ciclu (ebr. *nida*), precum și la caracterul malefic al sângelui menstrual.

> Femeia care va avea […] o scurgere de sânge din trupul ei, să rămână șapte zile în starea ei de necurățenie lunară. Oricine se va atinge de ea va fi necurat până seara. Orice pat în care se va culca în timpul necurățeniei ei lunare va fi necurat […]. Oricine se va atinge de vreun lucru pe care s-a așezat ea să-și spele veșmintele, să se scalde în apă și [tot] va fi necurat până seara. […] Dacă se culcă un bărbat cu ea și va fi atins de necurățenia femeii, acest bărbat va fi necurat timp de șapte zile. (*Leviticul* XV, 19-24; vezi și *Leviticul* XVIII, 19) (90, pp. 371 și 380)

Din astfel de credințe veterotestamentare s-a născut regula iudaică a băii rituale săptămânale (ebr. *micva*). Regula operează atât la bărbați, cât și la femei. Dar cu condiții speciale pentru femei: mai ales după ce nasc, după ce sunt deflorate și după ce au ciclul menstrual. În Vechiul Testament se vorbește despre acest tip de băi rituale: „[Regele David] văzu de pe terasa palatului o femeie [Batșeba] care se scălda. […] Ea tocmai se curățise de necurățenia [= ciclul] ei" (*2 Regi* XI, 2-4). Obligativitatea rituală a băii, cu toate normele de curățenie prevăzute, era impusă chiar și în cele mai arhaice și sărace comunități evreiești. Chiar și iarna, în natură, acolo unde nu puteau fi amenajate băi rituale. Revin la prețioasele comentarii ale etnologului Dimitrie Dan despre băile rituale practicate de evreicele din Bucovina la sfârșitul secolului al XIX-lea:

> Înainte vreme, când evreii n-aveau feredee și nici micfe, trebuiau ei, urmând prescriptelor de curățire, să iee, chiar iarna pe gerul cel mare, o astfel de baie cu trei cufundări în râuri, iazuri sau alte ape (89, pp. 14-15; vezi și 69, p. 97).

Așa cum am văzut mai sus, orice lucru și ființă atinse de o femeie „necurată", „spurcată", aflată în timpul ciclului menstrual,

ar deveni la rândul lor „necurate" și „spurcate". Ar fi vorba de o „necurățenie" contagioasă. Ea s-ar transmite de la om la om, de la om la obiect, de la obiect la obiect. Oricine intră în contact cu un obiect atins de o femeie „necurată" ar deveni, la rândul său, „necurat" (*Leviticul* XV, 21-23). Și asta nu numai din cauza impurității pe care sângele menstrual ar presupune-o (de la „necurățenia lunară", ca în Vechiul Testament, până la „putoarea îngălăciunii", ca în documente românești de pe la 1800) (91, pp. 211, 214). Este o credință universală, bazată pe impuritatea intrinsecă a sângelui menstrual, dar și pe locul misterios pe unde se produce scurgerea. Iată cum apare superstiția în Antichitate, așa cum a fost consemnată în secolul I e.n. de Plinius cel Bătrân:

> Nu cu ușurință se va putea descoperi ceva mai uimitor decât menstruația. La apropierea unei femei în această stare mustul se acrește, atinse, semințele viitoarelor roade devin sterile, altoaiele mor, plantele din grădini sunt arse, fructele copacilor sub care se așază [femeia la ciclu] cad, luciul oglinzilor pălește la o simplă reflectare a ei, vârful sabiei se tocește, strălucirea fildeșului dispare, albinele mor în stupi, arama și chiar fierul se acoperă numaidecât de rugină, iar bronzul capătă un miros respingător, câinii care se ating de sângele menstrual ajung să turbeze și mușcătura lor este infectată cu o otravă fără leac. Etc. etc. (*Naturalis Historia* VII, 13, 64) (92, p. 36).

Acest discurs a fost preluat, de la enciclopedistul Antichității, de cel al Evului Mediu timpuriu, Isidor de Sevilla (*Etymologiae* XI, 141) (642, p. 89). *Menstruum, quasi monstruum* (672). Plinius cel Bătrân revine la acest subiect în altă parte a *Istoriei naturale*, atunci când vorbește despre „forța nebănuită a sângelui [menstrual]" (93, pp. 45-47) și despre „efectul devastator al menstruației" asupra bărbatului care întreține raporturi sexuale cu femeia aflată la ciclu:

> Atunci [= în perioada scurgerilor menstruale] relațiile sexuale sunt pentru bărbați fatale și dezastruoase (*Naturalis Historia* XXVIII, 23, 78) (93, p. 46).

Sângele vaginal periodic este și mai periculos dacă este asociat cu cel himenal. De exemplu, dacă este vorba de „prima menstruație după pierderea virginității" (*Naturalis Historia* XXVIII, 23, 79) (93, p. 46).

În termenii poetului Ovidiu, bărbatul poate să-și piardă dragostea pentru o femeie dacă se întâmplă să vadă ceea „ce nu se cuvine", adică cearșaful pătat de sângele himenal sau menstrual al femeii iubite:

> Iată de pildă pe unul că vede ce nu se cuvine;
> Dragostea de pân-atunci simte cum l-a părăsit.
> Altul, la fel, că văzu pe-așternutul lăsat de iubită
> Urme ce ea a uitat să le ascundă plecând
> (*Remedia amoris*) (94, p. 276).

În textul veterotestamentar sancțiunea este majoră. Odată ajunși într-o astfel de situație, bărbatul și femeia sunt pur și simplu alungați:

> Dacă un bărbat se va culca cu o femeie care are sorocul ei lunar și va descoperi rușinea ei, atunci el a descoperit izvorul ei, iar ea și-a descoperit scurgerea sângelui ei. Să fie îndepărtați amândoi din neamul lor (*Leviticul* XX, 18) (90, p. 389).

Sângele menstrual era încărcat cu o simbolistică malignă atât de puternică, încât – pentru stigmatizarea și demonizarea evreilor – a fost forjată legenda medievală a unei închipuite „maladii evreiești" ieșite din comun: menstruațiile de care ar suferi (*nota bene!*) bărbații evrei. Am abordat această legendă într-o altă carte (69, p. 77). Este vorba de o credință aberantă, de o superstiție din zona bio(i)logicului, care a supraviețuit în mod miraculos din Evul Mediu până în pragul secolului XX (96; vezi și 97, p. 256).

În Evul Mediu timpuriu prelații catolici aveau obiceiul să intre în detalii foarte intime ale vieții conjugale. De exemplu, un episcop de Arles, Cezar, fixa în primele decenii ale secolului al VI-lea sancțiuni bărbaților care se culcau cu femei la menstruație, adică atunci când ele „își au regulile". Acele femei – amenința prelatul Cezar – vor naște copii „fie leproși, fie epileptici, fie chiar posedați de necuratul". Ulterior, în jurul anului 1000, episcopul

Burchard de Worms a redus puțin pedeapsa în penitențialul său *Collectarium canonum*:

> Împreunatu-te-ai cu soața ta în vremea regulilor ei? Dacă ai făcut-o, vei ispăși prin zece zile doar cu pâine și apă (95, pp. 37, 41).

*

Influența malefică a femeii aflate la ciclu este una dintre credințele cele mai răspândite în tot spațiul eurasiatic, din vestul Europei până în estul Asiei. Avem de-a face cu o superstiție care a supraviețuit tenace de-a lungul mileniilor: „Ca să nu se spurce copilul", cred țăranii din zona Făgărașului, trebuie ca – la prima alăptare – mama (sau doica) „să nu aibă rândurile", adică să nu fie la ciclu (88, pp. 95, 101-102, 138 ș.a.).

Într-o carte privind cultura tradițională românească, etnologul francez Jean Cuisenier se referea la „regulile prohibitive" privind „relațiile sexuale în spațiul sacru al păstoritului alpin" (98). Scriind în 1925 despre oieritul din Maramureș, folcloristul Tache Papahagi se referea și el la „viața neprihănită [din punct de vedere sexual] pe care o ducea înainte vreme păcurarul". Papahagi a dat ca exemplu o legendă maramureșeană, culeasă în 1922, despre un păstor care și-a adus la stână „o muiere", dar a ascuns-o ca nu cumva să afle de ea oile, probabil după miros. Povestea lasă să se înțeleagă că este vorba de un cioban zoofil care își ascunde mândra de oi, așa cum își scunde soțul amanta, ca să nu afle soția:

> Când or ajuns la stână, păcurariu o ascuns mândra sub gubă, pentru ca să nu știe oile că amu are mândră (100, p. 123).

Am rezerve privind opinia etnologului Jean Cuisenier. Se pune întrebarea dacă 1) relațiile sexuale sunt prohibite pe teritoriul stânei (cum crede Cuisenier) sau dacă 2) este interzisă prezența în stână a femeilor anume din cauza efectelor magice malefice ale scurgerilor menstruale. Întrebarea pare retorică, dar nu este. În cele două situații, efectele sunt practic aceleași (absența femeii din stână, abstinența sexuală a ciobanului), dar motivația magică este diferită.

Sunt înclinat să îmbrățișez a doua motivație. Pentru prozatorul Vasile Voiculescu (foarte bun cunoscător al folclorului religios românesc), „muierile" nu ar avea ce căuta la stână sau la cireada cu vaci decât atunci când se practică vreun ritual magic:

> Nici să nu cuteze vreuna [= vreo femeie] să suie [pe munte, la ciurdă] cât o fi el [= vrăjitorul] acolo (*Ultimul Berevoi*, 1949) (101, p. 165).

Etnologul Constantin Eretescu vorbește și el despre „interdicția femeilor […] de a pătrunde în incinta stânei". Eretescu nu menționează motivul interdicției, dar spune câte ceva despre urmările malefice ale nerespectării ei:

> Prezența femeii la stână poate avea consecințe grave: stricarea laptelui oilor, risipirea turmei, îmbolnăvirea ciobanilor (102, p. 103).

Or, astfel de urmări sunt provocate de regulă nu de prezența unei femei, ci de prezența unei femei aflate anume în timpul ciclului menstrual. În folclorul pastoral românesc apar „băcițe" și „ciobănițe" (103, pp. 61-63), dar ele trebuiau probabil să părăsească stâna în perioadă critică a lunii. Cum acest lucru era imposibil (sau foarte dificil), s-a spus că femeia nu trebuie să fie prezentă într-o stână.

Nu cred, deci, că eventualele raporturi sexuale întreținute de cioban în incinta stânii ar putea fi considerate malefice din punct de vedere magic. De regulă, pentru mentalitățile arhaice și tradiționale (civilizația pastorală trebuie menționată în primul rând), sexualitatea umană atrage după sine, dimpotrivă, fertilitatea naturii înconjurătoare, a animalelor și a plantelor. James George Frazer (85, II, p. 274), Mircea Eliade (109, pp. 308 ș.u.) și Ioan Petru Culianu (110, pp. 178 ș.u.) au scris pagini esențiale privind „solidaritatea mistică dintre fecunditatea pământului și forța creatoare a femeii", dar și despre efectuarea orgiastică (fie și simulată) a actului sexual „pentru asigurarea fertilității pământului și animalelor". „Munca agrară e asimilată actului sexual", iar „fertilitatea pământului este solidară cu fecunditatea feminină", conchide Mircea Eliade într-un capitol intitulat chiar „Femeia și vegetația" (105, p. 41).

În Bhutan, un mic regat la nord-est de India, se desenează pe pereții templelor și clădirilor falusuri ejaculând, cu rol apotropaic, și se așază pe câmpuri falusuri erecte de lemn, ca imbold de fertilitate (325). Și în Roma antică se depuneau în scopuri apotropaice reprezentări din bronz sau piatră ale falusului erect al zeului (*fascinus*), care vrăjeau (fascinau) duhurile rele. Dar simbolistica e reciprocă, lucrurile reflectându-se în oglinzi paralele. Ca atare, și actul sexual este asimilat muncii agrare. Iată cum cânta Inanna, zeița dragostei, într-un vechi text sumerian:

> Ci mie, vulva, moviliță rotofeie,
> Cine se va găsi să mi-o lucreze?
> Prin vulva-mi de Regină, prin brazda-mi umezită
> Cine se va găsi să-și treacă plugul? (327, p. 27).

În *Encyclopedia of Religion* (342), la articolul privind „Sexualitatea", Mircea Eliade și I.P. Culianu au ajuns la aceleași concluzii:

> În ce privește religia, se poate constata existența unei solidarități mistice între om și vegetație. În plan sexual, această solidaritate este exprimată în identificarea, frecvent recurentă, dintre femeie și brazdă (pământ), bărbat (falus) și plug, actul sexual și actul aratului. Sexualitatea și fertilitatea feminină sunt centrale în acest tipar mental… (110, p. 181).

Dimpotrivă, impotența vreunui monarh – consemnează James George Frazer –, când regele dă semne de „neputință de a satisface poftele sexuale ale soțiilor sale", oamenii se grăbesc să-l omoare și să-l schimbe cu altul, potent sexual. Și asta pentru că „odată cu pierderea puterilor [monarhului], vitele s-ar îmbolnăvi și nu s-ar mai înmulți, recoltele ar putrezi pe ogoare etc." (85, II, p. 274).

Este vorba despre un principiu de contaminare magico-rituală. Într-o exprimare simplă, folclorică, el sună astfel: „Unde șade dragostea/ Înverzește pajiștea". Pentru spațiul românesc, etnologul Traian Herseni a analizat un ritual sexual arhaic, atestat în Țara Oltului. El a descris „o practică magică de fertilizare a cânepii prin act sexual săvârșit chiar acolo, pe răzor" (106, p. 284). Cânepa și actul sexual par că se potențează reciproc, relația

dintre ele funcționând cumva în ambele sensuri. Recoltarea și prelucrarea cânepii (prin fluidele afrodiziace pe care le emană) pot induce impulsuri erotice lucrătorilor, iar actul sexual (sau mimarea lui) poate spori magic creșterea cânepii (107, pp. 260-261).

La fel se întâmplă și în ceea ce privește fecunditatea turmelor de animale domestice. Într-o „Colindă a voinicului", culeasă la românii moldoveni de la est de râul Bug, o fată armeancă („hărmancă") este responsabilă de recolta bună de grâu, o fată moldoveancă de recolta bună de struguri, iar o fată evreică („jâdaucă") este responsabilă de fecunditatea oilor. Aceasta din urmă îl ademenește erotic pe fecior pentru ca „să fete oile" (104 și 69, p. 110).

În literatura contemporană, probabil că Gabriel García Márquez este cel mai important prozator care a folosit acest motiv literar. În romanul *Un veac de singurătate*, relațiile sexuale dintre unele personaje induc o stare accentuată de fecunditate turmelor și vegetației. Excesul de sexualitate umană provoacă simetric, în natură, un exces de fertilitate. Este vorba de Petra Cotes, concubina lui Aureliano Segundo, „al cărei amor avea darul de a exalta natura". Datorită împerecherilor sexuale dintre ei, „animalele lui [Aureliano Segundo] se înmulțeau frenetic" (108, pp. 208-209).

*

În fine, după sângele placentar și cel menstrual, sângele himenal este perceput ca fiind cel mai puternic din punct de vedere magico-simbolic și, ca atare, cel mai „otrăvitor".

7. Cultul virginității miresei *vs* cultul virilității mirelui

Imnul himenului

Dintre toate ființele, doar femeia, femela speciei umane, are vaginul dotat cu himen. Nu vom ști niciodată care este explicația acestei excepții. Este o membrană total inutilă din punct de vedere fiziologic, dar care – de-a lungul mileniilor – a fost încărcată cu o imensă valoare cultural-simbolică și etico-religioasă. Nu întâmplător această subțire membrană vaginală (*himen*), care probează virginitatea și deci castitatea miresei, a primit în anatomie chiar numele zeului căsătoriei din mitologia clasică: Hymenaios în mitologia greacă și Hymaeneus în cea romană. Asta pentru că se credea că o căsătorie durabilă se poate întemeia numai pe fecioria miresei (*virgo intacta*) și pe un act ritual de trecere: deflorarea fetei de către mire în noaptea nunții. Un act ritual inaugural care trebuia să imprime trăinicie căsătoriei/căsniciei – ambii termeni provin de la cuvântul „casă" (vezi și urarea nupțială: „casă de piatră!").

În Grecia antică, înainte de noaptea nunții, la ospățul nupțial sau în timp ce tinerii se îndreptau spre casa mirelui, toți participanții la ceremonie intonau solemn imnul dedicat zeului Hymenaios, invocându-i prezența la ritual:

> La ceremoniile de căsătorie – consemnează Plutarh – [...] grecii cântă pe [zeul] Hymenaios (*Romulus* XV) (112, p. 68).

Poetul roman Ovidiu spune cam același lucru:

> Pe [zeul] Hymeneu cântă-alaiul; […]
> Când spre-al lor sacru locaș căsătoriții se duc (*Ars amandi* I) (94, p. 201).

La fel spune și poetul latin Catullus („virginele cântau Hymen, o Hymenee"), dar și elenul Apollonios din Rhodos (secolul al III-lea î.e.n.), atunci când descrie nunta legendară dintre Medeea și Iason:

> Eroii [= argonauții] și-au împodobit creștetele cu frumos înfrunzite ramuri și, în cadențele melodioasei lire a lui Orfeu, au cântat Hymeneul la intrarea în încăperea nupțială (*Argonautica*) (38, p. 196);

sau:

> Toate nimfele intonau un minunat Hymeneu ori de câte ori pomenea de nuntă (*Argonautica*) (38, pp. 197-198).

Ceremonia religioasă a nunții este amintită și de Pindar (secolul al V-lea î.e.n.) într-una din *Odele* sale:

> [Coronis] nu așteaptă pân-la vremea mesei de nuntă,
> Când răsună cu chiot hymeneul, pe care tinere fete,
> Ale miresei surate, vin pe-nserate să-l cânte (*Pythice* III) (207, p. 24).

Oda consacrată zeului Hymenaios (*himeneu*) era esențială în cadrul ritualului inaugural. Ea a dat în greceșe (și apoi în alte limbi) chiar termenul „imn" (*hymnos*). Este o urmare a fenomenului de „exaltare a virginității" miresei, cum l-a numit Jean Delumeau (126, II, p. 203).

Cultul dezvirginării vs *cultul non-dezvirginării*

Interesant și aparent paradoxal este faptul că acest „cult al dezvirginării miresei" în noaptea nunții a generat și un „cult al non-dezvirginării ei". Mulți eroi mitici și zei (Isus, Attis, Buddha ș.a.) se nasc din mame rămase fecioare (gr. *partheno-genesis*). Ei sunt produsul mitologic și bio(i)logic al unei „fecundări *sine*

concubitu", cum a numit-o Jean-Paul Roux, care a inventariat o seamă de exemple de acest gen culese din mitologiile și religiile lumii (60, pp. 91-93).

Nașterea miraculoasă, de către o fecioară, a eroului mitic/divin nu are doar scopul de a sublinia originea supranaturală a acestuia, ci și de a perpetua cultul arhaic al virginității femeii. Creștinismul este confesiunea religioasă cea mai cunoscută, dar nu și singura, care se întemeiază pe o astfel de doctrină. În bună măsură, puternicul cult al Fecioarei Maria în cadrul religiei creștine se datorează unui viguros și arhaic cult al virginității fetei în religiile precreștine. Pentru a sublinia caracterul miraculos al situației („Fecioara va avea în pântece și va naște fiu" – *cf. Matei* I, 23), evanghelistul îl face pe Iosif să se îndoiască de castitatea Mariei. El decide chiar să o abandoneze pentru că a rămas însărcinată fără să se culce cu el, ci cu altul:

> Iosif, bărbatul ei, fiind om drept și nevrând s'o vădească, și-a pus în minte s'o lase [pe Maria] în ascuns (*Matei* I, 19).

Foarte critic la adresa acestui scenariu aparent melodramatic (de, chipurile, „film prost"), filozoful francez Michel Onfray crede că este o „inepție" și o „fantezie funestă" a creștinismului (113, p. 50). Motivul mitologic și religios este însă mult mai vechi. El apare, de pildă, și în textul veterotestamentar:

> Domnul meu vă va da semn: Iată, fecioara va zămisli și va naște fiu și-i va pune numele Emanuel (*Isaia* VII, 14).

Teologii creștini au interpretat acest pasaj ca fiind un anunț *avant la lettre* al venirii lui Isus. „Some call him Manuel, think I'll call him Jesus", sună un fragment dintr-un *spiritual* afro-american intitulat *Mary, What You Gonna Name that Pretty Little Baby?*

Pentru a rezolva această problemă irezolvabilă s-au găsit mai multe soluții alternative. Mama zeului frigian Attis, de pildă, și-a păstrat curăția de fecioară (*virgo intacta*) rămânând însărcinată prin ingurgitarea unei rodii (simbol al fecundității). În „motivel-nicul" mito-folcloric elaborat de Stith Thompson femeia poate să rămână însărcinată prin înghițirea spermei (*T512.6* și *T531.1.*

Conception from drinking sperm [„Zămislire prin înghițirea spermei"]) și să nască pruncul pe gură (*T541.4.1. Birth from mouth* [„Nașterea pe gură"]) sau prin altă parte a corpului (*T541. Birth from unusual part of person's body* [„Naștere printr-o parte neobișnuită a corpului"]) (1, pp. 392, 394, 396).

De exemplu, în unele biografii timpurii ale lui Buddha, acesta se naște printr-o parte laterală a mamei sale pentru a evita canalul impur al vaginului (635, X, p. 7084). În felul acesta, *copilul divin* rămâne pur, la fel cum imaculată (virgină) rămâne și *fecioara divină*. Vaginul și himenul mamei sunt, astfel, pur și simplu scoase atât din ecuația inseminării, cât și din cea a nașterii. În cadrul budismului *Mahāyāna*, legenda spune că Bodhisattva, cel care va deveni Gautama Buddha, a intrat în pântece matern „prin coasta dreaptă" și că, după zece luni, s-a născut ieșind prin același loc, mama rămânând imaculată (*Lalitavistara Sūtra* VI-VII). Tot așa se naște și zeul vogulilor (un trib ugric din Rusia Centrală). Într-un studiu notoriu, intitulat *Copilul divin*, Karl Kerényi consideră că în cazul mitologiei vogule este vorba de o influență budistă (695, pp. 75-76).

La începutul secolului al IV-lea, preotul Arie din Alexandria, întemeietorul ereziei care îi poartă numele (arianism), a susținut pur și simplu că Isus nu este doar un zeu „nemuritor" (*athanatos*), dar și unul „nenăscut" (*agennetos*) (114, p. 40). În doctrina unor gnostici medievali, în speță cea a bogomililor balcanici, orificiul de penetrare a fecioarei și cel de naștere a pruncului au fost schimbate. Mitul spune că arhanghelul Mihail a intrat prin urechea dreaptă a Sfintei Marii și Logosul s-a întrupat în pântecele fecioarei:

> Scoborându-se din cer – a rezumat legenda Nicolae Cartojan –, arhanghelul [Mihail] a intrat prin urechea dreaptă în Fecioara Maria [și] s-a întrupat în carne (115, I, p. 42).

Conform doctrinei bogomililor, Isus s-a născut tot prin urechea dreaptă a Fecioarei Maria (***116***). În acest context mitic, Ioan Petru Culianu a vorbit despre „concepțiunea și nașterea auriculară" a Mântuitorului (118, p. 254). Tema preeminenței urechii drepte (dar și a piciorului drept, a mâinii drepte etc.) față de cea stângă în religiile și mitologiile lumii am abordat-o cu un alt prilej (119).

Asimetrii între genuri

În societățile arhaice și tradiționale, statutul băiatului (bărbatului) este esențial diferit de cel al fetei (femeii). Este o dublă măsură: ceea ce îi este permis unuia îi este interzis celeilalte. În Sumerul antic, de pildă, adulterul era permis doar bărbatului. În *Epopeea lui Ghilgameș* este binecuvântată „curtezana, fiica plăcerii", fiind încurajați bărbații care apelează la serviciile ei:

> O, curtezană, […]
> Să te iubească regii, principii și nobilii!
> Nimeni să nu îndrăznească să-și râdă de tine! […]
> Pe tine preoții să te pună în slujba zeilor!
> Pentru tine, bărbatul să-și lase nevasta,
> chiar de e de șapte ori mamă! (2, p. 107).

Asimetria dintre genuri a fost parafată cumva prin actul veterotestamentar al antropogenezei (*Geneza* II, 21-24) și prin cel al „păcatului originar" (*Geneza* III, 6-7). Inegalitatea genurilor este prelungită și accentuată în Noul Testament, mai ales de către apostolul Pavel: „N-a fost zidit bărbatul pentru femeie, ci femeia pentru bărbat" (*1 Corinteni* XI, 9); sau „Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului. Pentru că bărbatul este capul femeii" (*Efeseni* V, 22-23).

Epistolarul apostolului Pavel continuă și cu alte pasaje misogine: *1 Timotei* (II, 11-14), *1 Corinteni* (XIV, 34-35) etc. Toate acestea au provocat și susținut de-a lungul secolelor marginalizarea femeii și androcrația în lumea (iudeo-)creștină. Este vorba de Sfântul Pavel, cel vituperat de Cioran că s-a comportat ca un „agent electoral" (223, p. 176) și că, în loc să fie un filozof al creștinismului, a practicat o simplă „contabilitate a viciilor și virtuților":

> Considerațiile lui [Pavel] asupra virginității, abstinenței și căsătoriei – continuă Cioran – sunt pur și simplu dezgustătoare! Vinovat de prejudecățile noastre în religie și morală, el a fixat canoanele stupidității și a înmulțit restricțiile ce încă ne paralizează instinctele (127, pp. 147-148).

*

Androcentrismul și discriminarea celui de-al „doilea sex" (cum l-a numit Simone de Beauvoir) (445) sunt cvasibanalități. Sunt evidențe care aproape că nu mai trebuie demonstrate, chiar și referitor la societățile premoderne (în bună măsură și la cele moderne). Dar dacă – în ceea ce privește spațiul românesc – informațiile sunt date de Dimitrie Cantemir, deci în jurul anului 1700, atunci ele merită să fie trecute în revistă și comentate. Vorbind despre „obiceiurile de la logodnă și de la nuntă" ale moldovenilor, Cantemir stabilește de la bun început un anume tip de asimetrie în favoarea băiatului:

> Se socotește că e de rușine dacă o fecioară cere pe un bărbat […] [pentru că] obiceiul țării a statornicit că flăcăii trebuie să-și aleagă ei înșiși neveste (*Descriptio Moldaviae*, 1714-1716) (26, p. 215).

Ar mai fi vorba de o asimetrie flagrantă. Băiatul trebuie să fie doar bine *înzestrat* sau bine *dotat* din punct de vedere fizic, sexual. În schimb, ca să se căsătorească, fata trebuia să aibă *zestre* sau *dotă*, adică să fie *în-zestrată* sau *dotată* din punct de vedere material. Vorba aceea, populară: „Moșiile mărită momâile, sutele mărită slutele". Altfel, în cazuri foarte rare, se considera că fata nu are nimic de oferit și rămânea nemăritată, conform zicalei culese de dumnealui Iordache Golescu: „Nici am boi, nici am vaci, decât zestrea dintre craci (să zice pentru fetele cele sărace ce n-au nici o zestre)" (*Pilde i tâlcuirea lor*, 1832) (168, p. 212). Această zicală nu avea nimic metaforic în ea, ci reproducea realitatea frustă. Pe la începutul secolului al XVII-lea, de pildă, vornicul muntean Dumitru Zemțea și-a luat de nevastă „de la casa ei" pe Maria, fără nici o dotă, trebuind să se mulțumească doar cu corpul fetei: „căci [Maria] n-au avut nimic, nici zestre, nici alt nimica, ci o am luat numai cu trupul" (186, p. 249).

Mai mult decât atât, vorbind despre dublul standard, dacă fata nu se dovedește a fi fecioară în noaptea nunții, se declanșează un întreg scandal. Un scandal ritual, care face parte din ceremonie. În schimb, băiatului nu numai că îi este permis să se culce cu alte fete înainte de căsătorie, dar chiar este un fapt de laudă, de mândrie, de fudulie. Dublul înțeles de care beneficiază

termenul – venit din limba turcă – „fudulie" (*mândrie*, dar și *testicul*) spune multe în această privință. La fel, termenul latin *fascinum* (reprezentarea falusului divin) care provoacă *fascinare* („fascinație"). Fenomenul a fost observat și de lingviști:

> Denumirile cu o mai pronunțată notă de dispreț se regăsesc în seria celor acordate pentru organul genital femeiesc, pe când denumirile date celor bărbătești exprimă o anumită făloșenie, mândrie etc. (281, p. 63).

Acest tip de „făloșenie" face parte dintr-o mentalitate păgână, non-iudeo-creștină. Mândria (mai ales a bărbatului) față de organele genitale intră în totală contradicție cu rușinea (*shame complex*) resimțită de Adam și Eva atunci când și-au pierdut inocența sexuală, atunci când „și-au dat seama că sunt goi". Imediat ei „au împletit frunze de smochin și și-au făcut cingători" pentru a-și ascunde rușinați organele sexuale (*Geneza* III, 7) (90, p. 60). Nu este un simplu detaliu mitologic, ci chiar piatra de temelie a doctrinei iudeo-creștine: *păcatul originar*. Este răspunsul la întrebarea esențială pentru orice sistem religios: *unde malum?* („care este cauza răului?"). De altfel, termenul *pudenda-pudendorum*, care numește în latină părțile *rușinoase* ale trupului, face parte din aceeași familie cu adjectivul *pudendus* („de care roșești, de rușine, rușinos") și cu substantivul *pudor* („pudoare").

*

Același tip de inegalitate, de dublă măsură privind drepturile bărbatului și cele ale femeii se păstrează și în cazul încălcării fidelității conjugale. Este și concluzia la care ajunge cercetătoarea Constanța Vintilă-Ghițulescu studiind condicile cancelariei mitropolitane din Țara Românească a secolului al XVIII-lea (120, p. 298). Adulterul practicat de soție provoacă un scandal în cadrul comunității și sancțiuni drastice din partea autorităților ecleziastice, pe când adulterul practicat de soț este privit cu îngăduință, dacă nu chiar cu admirație (***121***).

Studiind statisticile referitoare la divorțurile din România motivate de adulterul soției (98 de divorțuri în 1864), cercetătorii au constatat că, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, acestea

erau de circa două ori mai multe decât cele cauzate de adulterul soțului (55 de divorțuri în 1864) (128, p. 147). Această situație se explică prin faptul că relația extraconjugală întreținută de un bărbat era considerată cumva „normală", ușor de iertat, pe când cea întreținută de o femeie era privită ca scandaloasă și impardonabilă. Rezumând, în societățile premoderne, dar chiar și în cele moderne, la băieți (bărbați) este preamărită virilitatea, în timp ce la fete este preamărită castitatea, iar la femei fidelitatea.

Iată ce spune în această privință Dimitrie Cantemir:

> Tinerii [băieți] socotesc nu numai că nu este de rușine, ci că este de laudă să preacurvească în taină până se însoară, ca și când n-ar fi ținuți să asculte de vreo lege. De aceea la ei se aude adesea vorbindu-se în chipul acesta: „Fătul meu iubit! Ferește-te de furtișag și de ucidere, pentru că eu nu te voi putea scăpa de la spânzurătoare; dar pentru împreunare neîngăduită, nu ai a te teme de vreo primejdie de moarte, câtă vreme vei plăti bani la șugubinat (așa se cheamă acela care îi duce la femei desfrânate)" (*Descriptio Moldaviae*, 1714-1716) (26, p. 210).

Principele moldovean este cumva inconsecvent. Pasajul respectiv oscilează între, pe de o parte, preacurvia băieților, „ca și când n-ar fi ținuți să asculte de vreo lege", și, pe de altă parte, împreunarea sexuală „neîngăduită" totuși de cutumă. Cantemir pare că face un apel implicit – fără să-l numească *per se* – la decalogul veterotestamentar. Poruncile biblice „să nu ucizi" și „să nu minți" par să rămână în vigoare, dar nu și porunca a șasea: „să nu fii desfrânat" (*Ieșirea* XX, 13-15).

Exact în aceeași epocă, mitropolitul Munteniei Antim Ivireanul, care a forjat o adevărată „teologie a păcatului", se plângea că, din cele „zece porunci [care] sunt scrise în Lege", de fapt „nici una nu ținem". Dar formele în care se manifestă anume păcatele sexuale sunt atât de grave, încât sunt imposibil de exprimat:

> A șasea poruncă zice să nu preacurvim, iară noi [în această privință] facem altele mai rele și mai spurcate, carele nu le pot grăi (*Didahii*, 1709-1716) (131, pp. 394-395).

Proba virginității miresei

Asimetria de care vorbeam mai sus apare mai limpede citind paragraful scris de Dimitrie Cantemir referitor la proba virginității miresei în Moldova începutului de secol XVIII:

> Acuma [= după noaptea nunții] – scrie Cantemir – părinții [miresei] pot să aibă parte – după cum se întâmplă – sau de multă cinste, sau de rușine. Căci, dacă fiica lor s-a aflat fecioară, nu numai că toate sunt bune, dar și părinții sunt ospătați cu o masă strălucită, la care, după ce mănâncă al doilea fel de bucate, se arată fiecăruia pe un taler [= pe o tavă] cămașa cu semnele fecioriei, pe care toți [nuntașii] obișnuiesc să pună un mic dar.

Peste mai mult de jumătate de secol, Ștefan Ignațiu Raicevich confirmă spusele principelui Cantemir. Raicevich era un abate catolic originar din Ragusa (azi Dubrovnic, Croația), care a lucrat ca preceptor la curtea domnitorului muntean Alexandru Ipsilanti (1774-1782), fiind apoi desemnat, din 1782, primul consul al Austriei în Țara Românească și Moldova. Ulterior, a publicat în italiană, la Neapole, în 1788, o lucrare extrem de utilă, *Osservazioni storiche, naturali e politiche intorno la Valachia e Moldavia* (lucrare tradusă apoi, în 1822, în franceză de M.J.-M. Lejeune). Opinia unui preot catolic străin, care a stat peste un deceniu în țările române în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, este importantă:

> Mamele [romînce] se îngrijesc foarte mult de pudoarea fetelor și s-ar socoti dezonorate dacă soții [acestora], negăsindu-le virgine, le-ar trimite înapoi acasă; sunt foarte atente să arate, după noaptea nunții, semnele virginității fiicei (120, p. 223).

Mireasa trebuie să fie virgină, adică să fie „ne-începută", „întreagă": „Romica […] este-întreagă fată mare" (*Țiganiada*, cca 1800) (411, p. 187). Nu am dat întâmplător acest citat din poemul *Țiganiada* de Ion Budai-Deleanu. Este cunoscut modul „sacral" cu care este perceput statutul de fecioară al miresei în cultura tradițională romă. Iată cum se exprimă Delia Grigore, etnolog specializat în studii rome:

> *Virginitatea miresei* are valoarea unui sacrament, datorită câtorva factori determinanți: se află la baza moralei romani, a concepției de pur și impur; presupune un rit de inaugurare, de creație, ca și prima sarcină și nașterea; este o garanție că nu va apărea sânge străin în neam. Responsabilitatea vieții prenupțiale a fetei revine, cum este și firesc, integral familiei ei, în special mamei (567, p. 4).

Oprobriul public

Dacă în noaptea inaugurală mireasa se dovedea a fi deja deflorată, ea trebuia să treacă printr-o procesiune de umilire publică, fiind sancționată cu „darea prin târg", cum spunea Nicolae Filimon (*Ciocoii vechi și noi*, 1863) (132, p. 252). Pentru sancțiuni asemănătoare de expunere publică dezonorantă, vezi și scrisoarea lui Ion Ghica adresată lui Vasile Alecsandri, intitulată „Din vremea lui Caragea [Vodă] (1812-1818)" (133, p. 43). Revenind la Dimitrie Cantemir, iată pasajul respectiv din *Descriptio Moldaviae*:

> Iar dacă fiica lor s-a făcut de ocară din pricina unei împreunări neîngăduite, mirele își adună a doua zi prietenii apropiați, cărora le arată că și-a găsit mireasă spurcată (cu acest cuvânt numesc ei femeile necinstite). Aceștia aduc pentru ea cea mai proastă căruță și, cu hamuri rupte, înhamă în locul cailor pe părinții ei și-i silesc cu bătaia să-și ducă înapoi acasă, ca pe o curvă, fiica așezată în căruță. Nimănui nu-i este îngăduit să împiedice acest lucru pe drum și dacă cineva ar cuteza să slobozească pe părinți, acela ar fi pedepsit nu numai cu bătaia, ci și de către judecător, ca un călcător al legii și al obiceiurilor țării (26, pp. 220-221).

Și Simeon Florea Marian descrie o sancțiune similară aplicată părinților miresei „necinstite", considerând că datina ar fi „de origine rusească" (*Nunta la români*, 1890) (31, p. 234).

Diverse documente de istorie socială, atestate în spațiul românesc la sfârșitul secolului al XVIII-lea, probează acest tip de mentalitate și de comportament. În iulie 1792, de pildă, un oarecare Florea din Muntenia și-a pus în lanțuri soția și-a bătut-o cu bestialitate ca să-i mărturisească „un nume de om cu care au păcătuit", se spune într-o declarație păstrată în *Condica Mitropoliei*

București. După ce a aflat numele păcătosului care i-a „stricat" mireasa, soțul Florea a pus în scenă alungarea rituală a fetei care l-a înșelat:

> Au pus-o pe un cal șchiop și au trimis-o la trei săptămâni [după nuntă] acasă cu multe hule și vorbe proaste (120, p. 224).

În astfel de cazuri, „hule și vorbe proaste" ar fi putut să fie versurile batjocoritoare cântate de lăutari în Bucureștii lui Caragea Vodă:

> Curvă ai fost, curvă să fii,
> La mine să nu mai vii! (133, p. 43).

Uneori, fata „păcătoasă" era supusă oprobriului public, fiind trimisă acasă călare pe un cal jigărit, așezată de-a-ndoaselea, cu fața către coada animalului (vezi *infra*, 24. „«Dreptul» nașului"). În Europa medievală, bărbatul încornorat era cel pus într-o situație umilitoare similară:

> Soțul [înșelat] va trebui să traverseze satul stând de-a-ndoaselea în șaua ridicolă [a unui măgar] și ținând animalul de coadă (134, p. 282).

Această formă de umilire publică o întâlnim și la nunțile țărănești din spațiul românesc, așa cum apare în „Cântecul nunului":

> Pe pocânzei [= nuntași din partea miresei] că-i lua
> Și călare că-i urca,
> De-a-ndăratelea-i punea
> Coada-n mână că le da
> Și drumul că le-arăta… (123, p. 355).

Această sancțiune rituală este de origine orientală, afirmă etnologul Petru Caraman:

> Ca pedeapsă judiciară a fost practicat obiceiul în chestiune în trecut, la popoarele întregei Peninsule Balcanice, unde a fost răspândit de către turci în epoca dominației lor aici (123, p. 356).

Prozatorul G.M. Zamfirescu a adus până la mahalaua secolului XX obiceiul de a „purta prin târg" bărbatul încornorat la propriu și la figurat:

> Țațele și cumetrele de afară l-au despuiat pe Gore și-l poartă prin mahala, cu două coarne de bou, furate dintr-un vagon din triaj, legate de gât (135, II, p. 250).

Nota bene: de regulă, umiliți erau a) femeia care păcătuia și b) bărbatul căsătorit cu o femeie care păcătuia. Asimetria despre care am vorbit se menține. În ambele cazuri, în centrul acțiunii este vina femeii și sancționarea ei. Foarte rar era supus oprobriului public bărbatul care păcătuia.

Dacă ocara de a fi găsită dezvirginată („spurcată", „stricată", „greșită" etc.) se întâmpla unei fete dintr-o familie boierească (fapt mai rar, spune principele Cantemir), familia răscumpăra rușinea mărind substanțial valoarea zestrei, cum se zice în *Descriptio Moldaviae*. Din nou, asimetria dintre statutul băiatului și cel al fetei este pregnantă:

> Când află că fata lor s-a găsit spurcată, răscumpără necinstea fiicei lor cu o zestre mai mare în sate sau bani; iar dacă ginerele nu se mulțumește în nici un chip cu aceasta, își iau fata acasă și dau mirelui slobozenie să se însoare cu alta (26, p. 221).

Ritualul cearșafului însângerat

Nu este singura dată când principele Cantemir s-a referit la cearșaful pătat (sau la cămașa pătată) cu sângele fecioriei în noaptea nunții. În romanul cu cheie *Istoria ieroglifică* (1705), struțocămila (Mihai Racoviță, domnitorul Moldovei, 1703-1705) se căsătorește cu „nevăstuica" Helge (Ana Codreanu, frumoasa fiică a spătarului Dediu Codreanu). Ea n-a rămas virgină („ficioară nevastă") până în momentul căsătoriei (oficiată pe la 1698), cum s-ar fi cuvenit, pentru că „în dragostea a multor jiganii întrasă și a multor minți de frumusețea ei să nebunisă". Cantemir sugerează astfel că fiul lui Mihai Racoviță (Constantin, și el viitor domn) nu a fost conceput de el. Astfel că, în noaptea nunții cu Ana/Helge,

a rămas „patul nevăpsit", adică nepătat cu sângele himenal al miresei și, ca atare, cearșaful nupțial nu a mai fost „slăvit":

> Ficioară nevastă, nevastă ficioară,
> Peste șase vremi roada să-i coboară,
> Fulgerul, fierul, focul mistuiască.
> Patul nevăpsit [să] nu să mai slăvască (124, p. 150).

Obiceiul de a expune în public și de a celebra „cămașa/cearșaful cu semnele fecioriei" are vechimi biblice. Dacă mirele pretindea că mireasa nu s-a dovedit a fi virgină în noaptea nunții („Am luat această femeie, dar când m-am apropiat de ea n-am găsit mărturiile fecioriei [gr. *ta parthenia*]"), atunci părinții fetei trebuiau să ia „mărturiile fecioriei copilei" (cămașa însângerată) și să le prezinte, ca probă, „în fața sfatului bătrânilor", la poarta cetății:

> Ei [= părinții fetei] să desfășoare veșmântul [= cămașa fetei] dinaintea sfatului bătrânilor din oraș (*Deuteronomul* XX, 13-17).

Dacă se dovedea a fi mincinos, mirele era obligat să plătească o amendă mare, de „o sută de sicli [de argint]". Dimpotrivă, dacă mireasa se dovedea a nu fi fecioară, ea era izgonită la poarta casei tatălui său și omorâtă prin lapidare de către „bărbații din oraș". Dacă se afla cine a fost bărbatul care a dezvirginat-o pe fată înainte de căsătorie, atunci erau lapidați amândoi. Dacă a fost vorba de un viol, era omorât cu pietre doar bărbatul vinovat (*Deuteronomul* XX, 13-29) (90, p. 586).

Din poveștile arabo-persane din *O mie și una de nopți* rezultă același obicei. Membrii familiei pândesc să vadă cearșaful însângerat prin deflorarea miresei. Apoi îl expun în fața comunității.

> Și din toate câte se petrecură [în noaptea nunții] – se spune în *Povestea cu țapul și fata regelui* – nu mai rămăsese nimic, afară de câteva picături de sânge pe ștergarul cinstei. Or, dimineața, când mama domniței veni, cum e datina, să afle vești despre copila sa și să cerceteze cu chiar ochiul ei ștergarul cinstei, rămase până peste măsură de uluită văzând că cinstea fetei era zugrăvită pe ștergar și că împlinirea trebii era vădită. (136, p. 246)

Dar, în afara câtorva asemănări formale, statutul de subordonare al femeii în civilizațiile islamice este o problemă extrem de complexă. Nu-mi propun să o discut aici. Recomand însă cititorului o carte importantă, apărută în 2004 și tradusă în engleză în 2007. Este vorba de volumul *The Caged Virgin: A Muslim Woman's Cry for Reason* (137). O carte scrisă de Ayaan Hirsi Ali, o cunoscută militantă pentru drepturile și emanciparea femeii în Islam, amenințată cu moartea de coreligionarii ei. Originară din Somalia, ea nu locuiește, evident, în vreo țară din spațiul islamic, fiind rezidentă în Olanda și, din 2006, în SUA.

*

Datinile arhaice privind nunta la moldoveni, relatate de Dimitrie Cantemir (*Descriptio Modaviae*, 1714-1716) sau sugerate de acesta (*Istoria ieroglifică*, 1705), au supraviețuit tenace. Peste un secol, elvețianul François Recordon, secretarul lui Caragea Vodă (1812-1818), spune – fără să intre în detalii – că „la nunțile boierilor români […] se sărbătorește într-un fel fecioria logodnicei, cum spun cântecele pe care lăutarii le cântă" (379, p. 682). Uneori datinile nupțiale se desfășoară cu aceeași fervoare și în epoca modernă. Iată-le descrise de prozatorii Panait Istrati (*Stavru*, 1924), Eugen Barbu (*Groapa*, 1957) și Mihail Sadoveanu (*Lisaveta*, cca 1960). Sunt obiceiuri tradiționale practicate în prima jumătate a secolului XX în mahalale din Brăila și București, respectiv într-un sat din Moldova. Să-l ascultăm mai întâi pe prozatorul brăilean:

> La noi, în noaptea nunții, femeile din familie și chiar femei străine năvălesc în camera de culcare a tinerilor soți, câteva ore după ce s-au culcat, gonindu-i în altă odaie și răscolind patul pentru a găsi mărturia netăgăduită a fecioriei miresei, pe care o duc câteodată în triumf pentru a o arăta musafirilor, care petrec în odaia de alături. […] Am văzut acest steag dus în vârful unei prăjini pe șoseaua de la Petroiu la Cazasu, înconjurat de o ceată de femei turbate, care hăuiau în jurul dezgustătorului trofeu. Întovărășite de un țigan care scârțâia din diblă, ele mergeau, în zorii zilei de luni, ducând „rachiu roșu" fericitei mame și nefericitei mirese. Cunoști […] ceva mai barbar și mai oribil? Există oare perversiune ori perversitate, viol sau violență, viciu ori sadism care să fie mai inumane, mai crude, mai neînchipuite ca bucuria

asta, ca spectacolul, obiceiul acesta răufăcător și rușinos? (138, pp. 41-43).

Evident, pentru unele personaje din nuvela lui Panait Istrati este „un obicei scârbos", dar pentru altele este „o datină a poporului și o pavăză a cinstei". Rămânând în zona prozei românești, și Eugen Barbu a descris o cutumă nupțială similară, practicată în mahalaua Griviței, spre marginea Bucureștilor:

El [= mirele] ceru un pahar și cumetrele strigară în cor să se joace cearșaful. […] A gunoierului ieși cu așternutul mototolit. Mesenii o primiră cu strigăte de bucurie sălbatică. Vioristul luă bucata de pânză în arcuș și o jucă deasupra capului. Femeile țipară întărâtate de vederea sângelui care rămăsese în mijlocul cârpei ca un bujor (139, p. 43).

Starea de agitație și surescitare a nuntașilor la „jocul cearșafului" în public nu este o exagerare literară practicată de romancieri. Ea este atestată și de etnografi. Este adevărat că unii prozatori români n-au ratat să descrie această scenă, tocmai pentru că este plină de culoare și de tensiune, având puternice aspecte magico-rituale. În această privință, Mihail Sadoveanu n-a făcut excepție. Un astfel de episod apare în paginile unui roman neterminat, ultimul la care a lucrat scriitorul (*Lisaveta*, cca 1960). Sadoveanu pare să se fi documentat citindu-l pe Simeon Florea Marian (*Nunta la români*, 1890, capitolul „Uncropul"). În roman, evenimentele au loc într-un sat din Moldova, numit Vatra:

Un alai mare de nuntă trecuse […] către mijlocul satului. Erau numai femei. Muierile măritate sărbătoreau „datina uncropului [= a rachiului fiert]", adică trecerea miresei de la feciorie la nevestie. Nici un bărbat nu era suferit în asemenea adunare. […] Partea femeiască a neamului îndeplinea un rit păgân în onoarea lui Priap. Toate cântecele și strigăturile erau necuviincioase, cu aluzii la virilitatea mirelui și la drama ce avusese loc (36, p. 217).

După cum se vede, acest ritual post-deflorare este practicat anume de către femei. Cu unele excepții (lăutarii, nașul, socrul-mare și cel mic), bărbații nu sunt acceptați la ceremonie. Episodul respectiv din romanul *Lisaveta* al lui Sadoveanu e construit tocmai

în jurul acestei idei. Un „târgovăț" nimerește din întâmplare în calea muierilor bete și surescitate, care practicau ritualul celebrării dezvirginării miresei. La vederea bărbatului, femeile devin extrem de ostile și impudice, agresându-l fizic și verbal. Muierile sunt conduse de soacra-mică, mama miresei, „care era mândră că odrasla ei se dovedise neîncepută".

Unele aspecte sunt comune cu ceremonia nupțială a celebrării deflorării fetei în comunitățile tradiționale de romi:

> Dacă mireasa a fost fecioară, soacra îi validează onoarea prin *darul de confirmare* – salba de aur – și se joacă „rachia", cearșaful pătat de sânge și stropit cu rachiu, în scopul fertilizării cuplului. Acest ritual este exclusiv feminin, bărbații nu participă, dar sunt anunțați prin gestul simbolic de a fi invitați să se spele pe mâini și să se așeze la *masa de confirmare* a căsătoriei – „pakiv", celebrare a virginității miresei și, totodată, a consumării actului nupțial (567, p. 24).

Revenind la târgovețul din romanul sadovenian *Lisaveta*, acesta apelează la justiție și le dă pe muierile agresive în judecată (suntem totuși pe la jumătatea secolului XX), dar procesul se termină prin achitarea nuntașelor. În acest caz, datina din bătrâni, tradiția, cutuma, legea nescrisă a comunității („Așa-i la noi datina [la nuntă], căci s-a dovedit că mireasa era fată fecioară") a fost considerată de judecători mai puternică decât legea scrisă, cea care sancționează ultrajul: „Codul civil apusean, tradus nu de mult pentru necesitățile statului nou, nu se aplică aproape niciodată sătenilor în asemenea litigii" (36, pp. 218-223).

*

Să vedem și reversul medaliei, și anume situația în care mireasa se dovedește a nu fi virgină. Este un episod descris de un personaj din nuvela *Stavru* a lui Panait Istrati:

> Odată, într-un sat, o mireasă fiind găsită că greșise, a fost bătută de mire chiar în noaptea nunții; a doua zi el o aruncă într-un car, așezând-o cu spatele spre boi și cu fața spre o prăjină care avea în vârf o oală de pământ spartă în fund. Cu astfel de alai, el o duse părinților îngroziți (138, pp. 41-43).

De multe ori, la sate și în mahalale, când se dovedea că mireasa a fost „începută" sau „stricată" de altul, sau că fata „se greșise", cum se exprimă personajele lui Istrati (138, p. 513), lucrurile scăpau de sub control. Nuntașii deveneau violenți. Mirele umilit și vornicii săi (de cele mai multe ori beți fiind) scoteau cuțitele și se răzbunau pe mireasă și pe rudele ei. Scandalul, bătăile și înjunghierile erau uzuale. În locul cearșafului, hainele nuntașilor erau cele care deveneau însângerate. Vorba lui Șerban Foarță dintr-un *rimoroman* (*Un mire fără căpătâi*, 2007) având ca subiect o nuntă de mahala. Este vorba, cum subliniază poetul, de o „telenovelă cruntă", cu trimitere la lat. *cruentus* = „însângerată":

> căci uite-așa un vraf s-ar strânge
> de cununii scăldate-n sânge,
> fără să intre,-n acest vraf,
> și sângele de pe cearșaf (122, p. XLI).

Cum se va vedea ceva mai jos, oala spartă în fund (sau alte obiecte similare) simbolizează tocmai pierderea fecioriei înainte de supremul test din noaptea nunții. S-ar putea crede că prozatorul brăilean a literaturizat în exces diversele faze ale ceremoniei. De fapt, descrierea făcută de Panait Istrati este foarte corectă din punct de vedere etnografic. Până în ziua de azi obiceiurile nupțiale sunt cam aceleași, în ambele cazuri ale situației, fie că mireasa se dovedește sau nu că e virgină. În prima jumătate a secolului XX, în localitatea Ianca (județul Brăila), vreo două-trei babe ascultau la ușa dormitorului în care mirii își petreceau noaptea nunții. Ele anunțau nuntașilor verdictul esențial. Dacă mireasa se dovedea a fi fost virgină, se juca cearșaful însângerat. Dacă nu, se spărgea în fața tuturor nuntașilor o oală de ceramică (simbol al fetei „necurate") și mireasa era umilită în public, fiind trimisă pe o grapă înapoi la casa părinților ei (140).

În Moldova, în satele din județul Vaslui, de pildă, „dacă mireasa era fată mare – consemnează schematic etnografii – se juca «rachiul roș» și cămașa [însângerată] se punea într-o nuia" (141, p. 172; vezi și 142, pp. 132-135). Cămașa cu semnele deflorării era purtată triumfal prin comunitate, ca un steag pus în vârful nuielei. În alte zone ale țării, dacă „mireasa-i fată fecioară",

nuntașii (mai ales nașii de cununie) umblau prin sat cu „garăfi cu rachiu roșu, făcut cu cârmâz și cu alte dresuri", dar și cu „stindardul" virginității miresei, compus dintr-o „prăjină c-o basma roșie în vârf" (Elena Sevastos, *Nunta la români*, 1889) (32, p. 342).

Cam aceleași informații ne parvin de la Simeon Florea Marian. Mai multe neveste cam agresive (*vătăjițe*, *vătășițe*) beau și împărțeau la nuntași „rachiu roșu" fiert (*uncrop*), jucând și agitând un „steguț roșu" sau o „basma roșă": „Cu un baston în mână, la care are legată o basma roșie". Uneori pânza pătată cu sânge himenal (cearșaful sau cămașa miresei) era înlocuită simbolic cu o basma roșie. Tot cu „rachiu roșu" și cu o broboadă („bariș") de un „roșu aprins" (culoarea sângelui), pusă ca un steag în vârful unei trestii, era celebrată dezvirginarea miresei în unele sate din județul Brăila, așa cum rezultă din răspunsurile, din 1884, la *Chestionarul* întocmit de B.P. Hasdeu (614, pp. 254-255). Mireasa era lăudată că „și-a păzit cinstea cât a fost fată mare". La fel erau elogiați nașa și părinții miresei:

Bucură-te, nună mare,
Că ți-i fina fată mare
Și frumoasă ca o floare, […]
Să trăiască mămuța,
Că și-a păzit fetița.
Să trăiască neniuțu [= tătuțu],
Că și-a păzit puiuțu (31, pp. 212-214, 224-227).

În fond, cearșaful (cămașa) însângerat(ă) era singura probă a castității miresei. Importanța esențială a virginității fetei s-a transferat explicit asupra acestui umil obiect de rufărie. Așa cum rezultă dintr-o jalbă depusă în 1803 la Mitropolia Țării Românești, mirele Gheorghe bimbașa (= comandant a peste o mie de soldați în armata turcă) i-a reproșat mijlocitorului Hagi Avram că îi recomandase ca mireasă o fată care „n-au ieșit fecioară la împreunarea lor". „Eu nu crez la aceasta", i-ar fi răspuns tăios Hagi Avram. Atunci, „dumnealui [Gheorghe bimbașa] m-au luat și mi-au zis să merg și să văz" (120, p. 171). Ce urma „să vază", ca dovadă, numitul Hagi Avram nu putem ști cu exactitate, dar bănuim că era vorba de cearșaful ne-însângerat pe care s-a produs împreunarea.

La țiganii corturari din spațiul românesc, dacă fata nu se dovedea a fi „curată" în noaptea nunții, mirele o alunga. Dar tatăl fetei „putea răscumpăra cu bani această lipsă". Dimpotrivă, dacă mireasa era „fată mare", se puneau „poalele [cămeșii] ei" însângerate într-o furcă și se purtau prin toată comunitatea „ca drept fală și deosebită cinste" (143, p. 197). Rachiul de culoarea sângelui himenal este prezent și el la „nunta țigănească" (doar dacă, evident, se produce deflorarea miresei), așa cum apare și în cântecul cu acest titlu interpretat de Maria Tănase:

Trec țiganii chiuind
Și în horă-apoi se prind,
De la nuntă vin voioși
C-au băut rachiul roș […],
Că mireasa la sfârșit
Fată mare a ieșit.

Sexualitatea obiectelor

Dacă cearșaful (sau cămașa) fetei nu se înroșea de sângele deflorării, mireasa și părinții ei (parțial și mijlocitorul, după cum am văzut mai sus) erau dezonorați, fiind alungați și umiliți în public în diferite moduri. Printre altele, li se dădeau obiecte negativ-simbolice – „o oală de pământ spartă în fund" (vezi *supra*, nuvela *Stavru* de Panait Istrati), „o sticlă găurită în fund", „o garafă stricată", „un pahar fără fund", „o lingură spartă" etc.

> Dacă fata nu a fost cinstită, soacra [mare] găurea sticla în fund, să curgă țuica vopsită în roșu. (141, p. 172; vezi și 142, p. 135; 32, p. 341)

Simeon Florea Marian descrie obiceiul în termeni destul de exacți:

> Dacă s-a constatat că [mireasa] a fost cum n-a trebuit să fie, atunci ea cât și părinții săi sunt luați în râs și batjocură, căci nuna [= nașa] pune dinaintea miresei și mamei sale lingure, pahare și talgere sparte (31, p. 234).

În vechime, această datină se desfășura dublată fiind de acțiuni violente, nu doar simbolice. Cineva trebuia să plătească „oalele sparte":

> Mai de mult, când s-adeverea că mireasa în timpul fetiei sale n-a fost cinstită, […] nuna cea mare, dimpreună cu alte femei, […] spărgea mai multe oale de capul maicei miresei, sau îi punea miresei în ziua de uncrop [= imediat după noaptea nunții] o păreche de ițe în [= la] gât și-apoi o jucau pe drumuri cu acestea [= cu oalele sparte] acățate de gât, în timp ce lăutarii cântau, iar publicul râdea (*Nunta la români*, 1890) (31, p. 234).

În contextul ritualului nupțial, astfel de obiecte casnice deteriorate, asemenea recipiente domestice sparte simbolizau defloarea fetei, așa cum apare și în unele texte din lirica populară:

Ciufule, mânca-te-ar boala,
La ce-ai spart la lelea oala? (jud. Suceava, 1958);

sau:

Cân' să plânge coana Mița
Că i s-a spart tigăița
Și umblă cu ea prin sat
Ca s-o dea la reparat (jud. Argeș, 1963) (102, pp. 132-133);

sau:

Și-ntr-o zi o coconiță
M-a rugat cu stăruință
Să-i frec și ei tingirea
Că-i prinsese ruginea (102, pp. 130-131);

sau:

O cucoană din Sinaia
M-a rugat să-i frec tigaia
Cu șurubu', cu șurubu' măi;
Dar eu n-am înnebunit
Ca să frec ce-a ruginit
Cu șurubu', cu șurubu' măi (jud. Constanța, 1967) (144).

Pe scurt, în unele contexte, vasul domestic simbolizează vaginul, iar vasul spart/găurit simbolizează vaginul deflorat. Și în latină termenul *vas, -is* înseamnă „vas de uz casnic", dar și „orificiu sexual". Interpretarea lui Sigmund Freud este similară. Atunci când – în mituri, basme, povești – eroul are de ales o logodnică din trei, optând pentru unul dintre vase (casete, cutii, coșuri) cu conținuturi diferite (ca în piesa *Negustătorul din Veneția* de Shakespeare), protagonistul alege pe una dintre fete, de fapt, pe unul dintre cele trei vagine: „Un bărbat alege între trei casete. Dacă am analiza un vis, ne-am gândi imediat că cele trei casete sunt femei, simboluri a ceea ce este esențial la femeie și de aceea femeia însăși, ca și cutiile, casetele, coșurile etc." (627, p. 143).

La un moment dat, „arma" bărbatului devine „veche" (176, p. 134). „Ruginit" (nefolosit, uzat etc.) poate fi nu numai vaginul („tigaia", „tingirea"), ci și penisul („pistolul"), ca în acest cântec lăutăresc:

Hop, hop, hop, hop
Nu mai ia pistolu' foc
Am să-l dau la o vecină
Să-l curețe de rugină.

Evident, „tigaie ruginită" este o metaforă a vaginului unei femei mai vârstnice. Ca și expresia „sită învechită", dintr-o nuvelă a lui Vasile Voiculescu (*Vaca blestemată*, 1974). Protagonistul, un pădurar, explică faptul că relația sexuală cu frumoasa-i nevastă s-a răcit de „când sita [ei] se mai învechise" (145, p. 453). Vorba poetului Geo Bogza, din *Poemul invectivă*, despre prestațiile prostituatei din port:

De fiecare dată cu un câștig cinstit
Vindea o pulpă veche și-un sex cam paradit (146, p. 47).

În acest context, „șurubul" din cântecul lăutăresc de mai sus simbolizează membrul viril în erecție. În orice caz, „oala", „garafa", „tingirea", „tigaia", „sita", „sticla", „căușul" („Păpuși de la Huși,/ Cu pizda cât un căuș") (283, p. 61), „pâlnia" (la Urmuz, vaginul apare ca o „pâlnie ruginită") (117, p. 10), „paharul", „potirul", „ghiocul" etc. cu care sunt înzestrate fetele sunt „sparte" – în limbaj popular și argotic – de ipostaze metaforice ale penisului,

reprezentate de regulă de unelte („unelte de-mperechere", cum le numește Mircea Cărtărescu) (170, p. 164) sau arme falice: „ciocan", „sulă", „șurub", „șurubelniță", „sfredel", „sculă", „unealtă", „instrument", „pistol", „spadă", „sabie", „săgeată", „măciucă", „mătărângă" etc. (281; 284).

Dintr-un anumit simț popular al pudorii, limbajul licențios este înlocuit în basme și legende populare de un cod alegoric cunoscut de toată comunitatea. Într-un basm popular moldovenesc, de pildă, cules în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (*Tudorița*, publicat în 1885), doi împărați vecini ajung să se certe pentru că se insultă reciproc. Un împărat are trei fii, iar celălalt are trei fiice. Primul suveran îi spune celui de-al doilea: „Bună dimineața, împărate, cu trei oale sparte!" – cu alte cuvinte, „cu trei fete dezvirginate". Iar celălalt îi răspunde: „Bună dimineața, împărate, cu trei săbii tocite!" – cu alte cuvinte, „cu trei băieți impotenți" (147, p. 353). Asimetria mentală de care vorbeam e formulată și aici în mod explicit: fetele sunt sancționate pentru că nu sunt caste, iar băieții – dimpotrivă – pentru că nu sunt virili.

Sunt coduri culturale și forme alegorice care transcend genurile și speciile, de la literatura populară la cea cultă, de la cea universală la cea română. Păstorița Tisbea, din piesa spaniolului Tirso de Molina (*Seducătorul din Sevilla*, 1630), își păzește virginitatea ca și cum și-ar proteja o sticlă, înfășurată în paie, ca să nu se spargă:

> Stă cinstea mea în paie.
> Ca sățiosul fruct.
> O sticlă-n paie pusă
> Să nu se spargă-n veci (67, p. 86).

În poveștile licențioase compuse de Ion Creangă („povești spuse", „ce nu le putea scri și publica din cauză că erau *corozive*", cum le numeau cei de la *Junimea*) (214, p. 219), falusul trebuie și el protejat ca o podoabă prețioasă și fragilă, „ca un odor neprețuit". Cumpărată din târg, „sfânta pulă" – așa „îmbojorată, dârză și răsbelită" cum era – este păstrată de „cucoana văduvă" învelită în „bumbac stropit cu aromate", într-o „cutie de argint poleită cu aur". „Vorba ceea", conchide Creangă, „baba bătrână nu se sparie de pula groasă" (*Povestea poveștilor*, 1877) (155,

p. 90). De altfel, în limba română, „podoabă" este un sinonim popular pentru organul genital, atât bărbătesc, cât și femeiesc (281; 284). La fel stau lucrurile în franceza argotică cu *bijou* (vagin) și *bijoux* (penis și testicule) (194, p. 27). Denis Diderot a folosit această „sinonimie" în unul dintre romanele sale (*Les bijoux indiscrets*, 1748).

În *Povestea poveștilor* a lui Creangă, un țăran vorbește „cu obrăznicie" cu Cristos, care umblă incognito prin lume. Isus îi blestemă ogorul cu porumb și, la recoltă, în loc de știuleți, țăranul culege „sute și mii de pule". Protagonistul își deplânge soarta („daca-ar fi de partea femeiască, le-aș ține pentru mine"), dar o bătrână îl învață cum să-și transfome ghinionul în noroc. Cu căruța plină de falusuri, el pleacă la iarmaroc și se îmbogățește vânzându-le la cucoane pofticioase (335, pp. 25-30).

5. Călugărițe culegând din „copacul cu falusuri",
miniaturi dintr-un manuscris *Roman de la Rose* (cca 1325-1353)

Falusul ca rod al pământului este o imagine ce apare destul de frecvent în arta occidentală din Evul Mediu târziu și începutul Renașterii. Ilustrația cea mai obișnuită reprezintă un copac încărcat cu falusuri erecte și o călugăriță (sau două) culegându-le și așezându-le cu grijă într-un coș (sau în poală). Astfel de imagini apar în miniaturi, gravuri, fresce etc. Cele mai cunoscute sunt două miniaturi marginale realizate pe un manuscris al celebrei cărți *Roman de la Rose*, din prima jumătate a secolului al XIV-lea (666).

Ulterior, copacul a dispărut, dar a rămas imaginea falusului ca obiect de sine stătător, ca organ anatomic autonom, desprins de trupul bărbatului. Așa apare, de pildă, pe coperta unui fel de

manual de relații sexuale pentru fete, realizat în secolul al XVII-lea. A fost compus de Michel Millot și Jean L'Ange și publicat în Franța (*L'Ecole des filles ou la philosophie des dames*, 1655), în Olanda (1667) și în Anglia (*The School of Venus, or the Ladies Delight*, 1680). Acuzați în Franța de obscenitate, Jean L'Ange a fost aruncat în închisoare, iar Michel Millot, care reușise să fugă, a fost spânzurat în efigie (637, p. 104). Ilustrația de pe coperta ediției engleze reprezintă mai multe femei înghesuindu-se la o tarabă ca să procure falusuri erecte.

6. Coperta cărții *The School of Venus* (ediția din 1680)

„Certificat de virgină”

În zilele noastre, pentru control sau pentru siguranța diagnosticului înainte de nuntă, unele mirese ajung la ginecolog pentru a primi un „certificat de virgină”. Fecioarele sunt duse la medic de către părinți sau de către viitorii soți. Mai mult decât atât, spaima de a încălca regula virginității mireselor în noaptea nunții le aduc pe unele fete în situația de a-și simula fecioria. În trecut, ele își plasau în vagin o „băsică cu sânge de porumbel”, care lăsa pe cearșaful nupțial semnele unei false castități (148).

Astăzi, miresele care nu mai sunt virgine pot să apeleze la o operație de *himenoplastie*. În clinicile românești, fiind mai ieftine, astfel de operații sunt destul de căutate (cca 250 de euro la clinicile de stat și 1.000 de euro la cele particulare). Mai ales toamna, în sezonul nunților. Majoritatea fetelor care apelează la himenoplastie fac parte din comunitățile musulmane, rome sau armenești (160). Evident, cele mai ieftine truse de „himen nou”, de mai proastă calitate, sunt himenele false *made in China*. Fetele continuă să fie supuse (sau se supun singure) la diverse umilințe pentru a perpetua tradiții sexuale desuete al căror rost s-a pierdut.

*

România este o țară cu mentalități profund conservatoare. Până în ziua de azi, majoritatea românilor declară că sunt împotriva producerii relațiilor sexuale înainte de noaptea nunții. Dintr-o cercetare sociologică, realizată în România în iunie 2011 de *Fundația pentru o Societate Deschisă*, rezultă că raporturile sexuale premaritale sunt acceptate doar de 22% din populație, în timp ce mai mult decât dublu, 47% din populație, le consideră inacceptabile; 31% dintre cei chestionați au o atitudine neutră în această privință. Sondajul de opinie a fost realizat de compania *International Brand Consultants*. Intitulat „Religie și comportament religios”, acest studiu sociologic a permis decelarea a cel puțin două concluzii esențiale: pe de o parte, că românii sunt „printre cei mai conservatori cetățeni din Uniunea Europeană”, iar pe de altă parte, că una dintre cauzele importante ale acestui conservatorism este „nivelul de religiozitate ridicat al românilor” (149).

Dacă asta era mentalitatea românilor în 2011, ne putem imagina cam care era situația în această privință cu vreo două secole în urmă. Cu cât o comunitate este mai tradițională, cu atât „cultul virginității" miresei este mai puternic:

> Dacă logodnicul [român] – scria un călător german, G.A. Wimmer, în 1833 – găsește că logodnica lui nu e fecioară, el o trimite înapoi la mama ei. Fidelitatea conjugală nu este, însă, defel prețuită (150, p. 178).

Virginitatea miresei este esențială la români, dar, după căsătorie, „nu se face caz de fidelitate", stă scris în *Universal-Lexikon Pierer* din 1846 (150, p. 178). Călătorii central-europeni (mai ales nemți) care au vizitat țările române în secolul al XIX-lea au consemnat cu oarecare uimire însemnătatea deosebită acordată anume acestui aspect și pedepsele la care erau supuse miresele române care se dovedeau a nu fi fecioare în noaptea nunții:

> La nunți – consemnează un alt călător german –, toată atenția participanților este ațintită asupra împrejurării dacă mireasa și-a păstrat virginitatea […]. De aceea, o [fată] necăsătorită nu se dă prea ușor în petec. Și e vai de ea dacă, totuși, o face și se află la nuntă. Petrecerea ia sfârșit cu cumplite bătăi între familiile celor două părți. Iar actul de căsătorie e rupt în bucățele (150, p. 179).

Vorbind despre mentalitatea tradițională și de morala sexuală a popoarelor din Europa Răsăriteană (Ucraina, Rusia etc.), mai ales la începutul secolului al XIX-lea, Mircea Eliade amintește de „înalta stimă de care se bucură virginitatea" mireselor și de „obligativitatea castității" în rândul fetelor din această parte a continentului (290, p. 212). Într-adevăr, cultul virginității premaritale merge la români până la sacralizarea castității. „Stricarea" fecioriei unei fete era considerată în popor ca fiind supremul păcat. Răscumpărarea păcatului era pe măsură:

> Cine strică o fată – consemnează Elena Niculiță-Voronca o credință populară de la sfârșitul secolului al XIX-lea – strică o biserică; și pentru ca să-și ispășească păcatul, trebuie să facă o biserică [nouă] (151, p. 1145).

Mentalitatea premodernă reglementează „cultul virginității" în cele mai mici detalii. De pildă, „absența virginității fetei la căsătorie" este considerată absolut inacceptabilă „în comunitatea tradițională [de romi] și chiar în multe comunități [de romi] mai moderne", spune Delia Grigore, antropolog specializat pe studii rome. Asta chiar dacă în documentele internaționale privind „integrarea romilor în Europa" se vorbește tot mai insistent despre „efectele negative" ale unei astfel de cutume într-o lume modernă, complet liberalizată și globalizată. Delia Grigore descrie obiceiul romilor din spațiul românesc de a proba fecioria miresei prin „arătatul cearșafului pătat de sânge în noaptea nunții":

> Era un ritual la care participau numai cele mai apropiate femei. Nu era rușine ca în fața lor fata să-și arate simbolul virginității, ci era o mândrie. După ce femeile decideau că dovada virginității e validă, atunci îi chemau pe bărbați și spuneau „haideți să ne spălăm pe mâini". Era un tabu lingvistic, nu trebuiau să spună direct că fata e fată mare. Acum, la unii romi, se mai umblă cu cearșaful și prin sat, sunt și bărbați pe acolo. E mult prea vizibil, nu se mai face un ritual de femei. Nu este bine așa (152).

Ceremonialul spălării pe mâini

Interesant este faptul că sângele himenal este considerat atât de malefic din punct de vedere magic (vezi *supra*, 6. „Splendorile și mizeriile vaginului"), încât „numai cele mai apropiate femei" (probabil doar mama miresei, soacra și nașa) puteau să îl vadă. Celorlalte femei și tuturor bărbaților (considerați a fi mai slab pregătiți din punct de vedere magic) nu li se permitea să intre în dormitor. După ce „proba virginității" era trecută, toți – mai ales femeile care au văzut sângele himenal, dar și ceilalți nuntași din familie – trebuiau „să se spele pe mâini".

Simbolistica malignă a sângelui dezvirginării nupțiale se răsfrânge și asupra „cearșafului/cămășii fetei". În *Rig Veda* (X, 85, 28 și 34), în așa-numitul „imn al căsătoriei", cămașa însângerată din noaptea nunții este percepută ca fiind „otrăvită" (130, p. 73). Asocierea cu sângele himenal, ca și cu duhurile morții, impune purificarea simbolică prin spălarea pe mâini a participanților la

actul ceremonial. Riturile post-funerare, atestate atât la români, cât și la macedoromâni, includ o purificare de acest tip. La ieșirea din cimitir, „toți cei ce au fost la înmormântare își spală mâinile în pârâu sau la cișmea" (153, p. 93).

Revenind la folclorul ritual de nuntă, un astfel de gest magico-simbolic este atestat și la români. Este suficient să studiem volumul privind obiceiurile nupțiale în spațiul rural românesc scris de Simeon Florea Marian la sfârșitul secolului al XIX-lea (*Nunta la români*, 1890). În unele sate din Transilvania, după actul dezvirginării, mirii – ajutați de nași – sunt cei care trebuie să se purifice, spălându-se simbolic pe mâini:

> În Sălaj, tot a doua zi dimineață [după noaptea nunții], vin la tineri numai nânașii, prânzesc împreună cu aceștia, iară după prânz nânașul conduce pre mire, pre mireasă și pre nuna cea mare [= nănașa] cu o ulcică plină cu apă curată în grădină, unde […] nănașa toarnă tinerilor apă din ulcică să se spele […] pe mâni (31, II, p. 209).

Și Elena Sevastos s-a ocupat de obiceiul „spălatului pe mâini" al mirilor și nașilor (uneori și al altor nuntași) la români și sârbi (32, p. 338). Conform lui G. Dem. Teodorescu, în ziua de după noaptea nunții „urmează spălarea nunilor și a altor rude pe mână, cărora le toarnă mireasa apă" (31, II, p. 238, n. 19). În complexul ritual matrimonial din spațiul românesc sunt atestate și alte forme de spălare simbolică a mirilor (mai ales a miresei) după noaptea nunții (31, II, pp. 209-211). Este vorba de un gest magico-ritual arhaic, asemănător cu cel făcut de Pilat din Pont, care „s-a spălat pe mâini" de sângele „impur" (fiind „nevinovat") vărsat prin crucificarea lui Isus:

> Deci, văzând Pilat că nimic nu folosește, ci mai mare tulburare se face, a luat apă, s-a spălat pe mâini înaintea mulțimii și a rostit: „Nevinovat sunt eu de sângele acestui drept" (*Matei* XXVII, 24).

Este un ritual străvechi de purificare atestat în iudaism, dar și în alte religii din Europa și Asia:

> Întru nevinovăție îmi spăl mâinile mele, ca să înconjur, Doamne, altarul tău (*Psalmi* XXVI, 6).

Pentru a fi absolviți de moartea unui om nevinovat, preoții și bătrânii comunității trebuiau să se spele simbolic pe mâini:

> Și se vor apropia preoții, leviții […] și întregul sfat al bătrânilor din orașul acela, cei din apropierea lovitului [= mortului] își vor spăla mâinile […] și, rostind, vor spune: „Mâinile noastre n-au vărsat acest sânge, iar ochii noștri n-au văzut nimic" (*Deuteronomul* XXI, 6-7) (90, p. 583).

În fine, chiar și *Epopeea lui Ghilgameș* păstrează urme ale acestui gest ritual. După ce eroii sumerieni Ghilgameș și Enkidu s-au murdărit de sânge ucigând Taurul Ceresc trimis de zei împotriva lor, ei au înfăptuit un act magic:

> Cei doi viteji își spălară mâinile în Eufrat (2, p. 98).

8. Sexualitatea locuinței

„Casă de piatră”

În termenii lui Arnold Van Gennep (*Les rites de passage*, 1909), ceremonia căsătoriei face parte din marea categorie a „riturilor de trecere” (156, pp. 116 ș.u.). Pentru societățile și mentalitățile tradiționale, este vorba despre o tranziție extrem de importantă de la un statut social la altul. Mai ales în cazul fetei. Ca orice ceremonie complexă de acest fel, căsătoria poate fi inclusă în trei categorii de rituri: a) „rituri de separare”, adică de „desprindere” de vechiul statut social (cel de fată-fecioară); b) „rituri de trecere” propriu-zise; și c) „rituri de integrare”, de „încorporare” în noul statut (cel de femeie-nevastă).

Cu toate că distanța în timp este foarte mică (practic, de câteva zile/ore), distanța culturală (în sensul antropologic al termenului) dintre un statut social și celălalt este foarte mare. Actul dezvirginării fetei reprezintă – practic și simbolic – hotarul de trecere dintr-o postură în alta. Acest „sacrificiu de sânge” încheie o existență și dă naștere alteia. Totul se schimbă în viața fetei. Mult mai puțin în cea a băiatului. Ea trece dintr-un grup de vârstă (adolescentă) în altul (adultă); dintr-un trib/sat în altul (în caz de exogamie); dintr-o familie (a ei) în alta (a mirelui); de la un nume (cel de fată) la altul (cel al soțului); de la un tip de îmbrăcăminte la altul; de la un mod de a-și purta părul la altul; dintr-o casă în alta etc.

Este vorba fie de o casă propriu-zis nouă (cea a cuplului), fie de o casă veche (cea a mirelui). În orice caz, în ambele cazuri este vorba de o „casă nouă” pentru mireasă. Locuința este un element central în ecuația rituală a mariajului. Nu întâmplător termenul românesc *căsătorie* are ca rădăcină lingvistică chiar

cuvântul *casă*. La fel și termenul *căsnicie*. Și, de asemenea, nu întâmplător urarea tradițională în cultura populară română adresată mirilor este „Casă de piatră!". În epoca arhaică, în care s-a forjat această urare, casele de piatră erau o raritate. De regulă, locuințele țăranilor erau fie bordeie de pământ, fie case construite din lemn sau din chirpici (***157***). Doar templele zeilor și conacele boierilor erau „de piatră" („de zid", cum mai ziceau țăranii). Să-i urezi unui cuplu „Casă de piatră!" însemna să-i dorești magic o *căsătorie* trainică și o *căsnicie* lungă și prosperă.

Tot aici s-ar cuveni să amintesc despre relația mirilor (și mai ales a miresei) cu anumite „locuri speciale" ale casei în care locuiesc: cu vatra casei (și cu prelungirea ei pe verticală: hornul), cu ușa și cu pragul ei, cu curtea, cu poarta, cu gardul etc.

Vatra casei

Pentru familia satului arhaic și tradițional, punctul central al existenței este vatra casei, un centru simbolic al locuinței, consacrat și stabilit într-un mod magico-ritual cunoscut (161). Vesta era la romani protectoarea focului din vatră. Acest „loc" esențial (în care se produc hrana, căldura și lumina) este un fel de altar domestic în care oficiază preoteasa casei, nevasta (slav. *nevesta*). Un fel de *vestală* care nu mai e virgină, dar care continuă să întrețină focul sacru în templul casei mirelui. O *nevastă ne-vestală*, ca să amintesc astfel o falsă etimologie propusă de Vasile Alecsandri pe la 1850 (nevastă/nevesta = ne-vestală = ne-fecioară) (158, p. 61).

Dacă fata/femeia își depășește uzanțele și atributele, așa cum sunt ele înțelese și stabilite de mentalitatea misogină, arhaică și tradițională, ea este imediat amendată, fiind trimisă înapoi „la vatră", „la cuptor" sau, în termeni ceva mai moderni, „la cratiță". Prin actul căsătoriei, ea nu-și schimbă locul simbolic din casă. Ea schimbă doar locuința, înlocuind cuptorul din casa părinților cu cel din casa mirelui. De la Vechiul Testament, femeia a fost tratată ca fiind în „proprietatea" bărbatului. Ea este amintită printre alte posesiuni ale acestuia: „Să nu poftești femeia aproapelui tău; să nu poftești casa aproapelui tău, nici ogorul lui, nici slujitorul lui, nici slujnica lui, nici vita lui, nici asinul lui, nici vreunul din

dobitoacele lui, nimic din cele ce sunt ale aproapelui tău" (*Deuteronomul* V, 21) (90, p. 550). De fapt, prin căsătorie, femeia din societățile patriarhale trece din „proprietatea" tatălui în cea a soțului. Cercetătoarea Violeta Barbu este îndreptățită să spună că, în astfel de societăți, „tații veghează vigilenți la fecioria fetelor, iar soții sunt gardienii virtuții soțiilor" (186, p. 53). În mod tradițional, fata/femeia este mereu supusă față de un bărbat din familie. Întâi, ca fată, este supusă tatălui ei, apoi, ca femeie, are o relație ancilară cu soțul ei, iar ulterior, ca bătrână, este supusă față de fiul (sau ginerele) ei.

În unele sate românești, când tânărul vine acasă la părinții fetei să o ceară de nevastă, aceasta „se suie pe cuptor și se uită pe după horn". După ce flăcăul o pețește, un bunic al fetei îi spune acestuia:

> Acuma poate ți-i dragă [fata], unde-i și frumușică, dar [...] poate [în casa ei nouă] se strică gura cuptorului și se vâră înăuntru să lipească și, când va ieși afară, ți-a părea că-i dracul (Elena Sevastos, *Nunta la români*, 1889) (32, pp. 153, 161).

Dacă feciorul care o pețește e „hâd" și „sărac", fata poate să îl alunge cu ostilitate, întâi de la vatră, apoi de la prag etc.:

> Ia fugi, urâte, din vatră,
> Că pun câinii de te latră;
> Ia fugi, urâte, din prag,
> Cu ciomagul să nu-ți trag (162, p. 376).

Fecioara este legată simbolic de vatra casei părinților săi. Dacă aceștia nu vor să o lase pe fată să se mărite, ea are o reacție violentă: se lovește cu corpul de cuptor, ca și cum ar vrea să rupă lanțurile simbolice care o leagă de acesta. Este un straniu gest magico-ritual, cu semnificații dispărute azi, dar care a supraviețuit în unele arhaice orații de nuntă:

> Nu te grăbi la luat
> Cum te-ai grăbit la măritat.
> Părinții au zis că nu te-or da
> Și că fată te-or ținea,
> Iar dumneata n-ai voit
> Și de vatră te-ai izbit (32, p. 212);

sau:

Ș-ai cuvântat cu glas mare,
Că de părinții nu te-or mărita
Te-i duce de te-i îneca.
Și ai luat a te da cu capul de vatră,
Ș-ai strigat că de azi înainte nu mai șezi fată (32, p. 215);

sau:

[Părinții] se puse-n price,
Nunta ca să strice. […]
Și te-ai dat d-un corn de vatră
Și n-ai vrut să rămâi fată (32, p. 221).

Drumul simbolic al miresei este perceput ca fiind de la o vatră a casei la alta. De la vatra casei miresei la cea a mirelui sau de la vatra casei mamei la cea a soacrei:

Zis-a maica să mă-nsor,
Să-i aduc în casă nor[ă],
Să o bată de cuptor,
Câteodată
Și de vatră,
Să nu fie supărată (32, p. 351; 31, II, p. 227).

Este vorba de o călătorie aparent scurtă, dar una fără întoarcere. De fapt, din punct de vedere sociocultural, din perspectivă antropologică, este un drum extrem de lung și ireversibil:

Taci, mireasă, nu mai plânge,
Că la maica ta te-oi duce
Chiar atunci și nici atunce
Când o face plopul pere
Și răchita vișinele (159).

La aromânii din Macedonia, începutul și sfârșitul acestui traseu simbolic este marcat în mod magico-ritual. Înaintea nunții – zice Teodor Burada –, câțiva tineri din anturajul mirelui aduc din pădure „două crengi mari, din care una se pune pe ogeagul [= hornul]

casei logodnicei și alta pe ogeagul casei logodnicului" (*Datinile la nunți ale poporului român din Macedonia*, 1883) (153, p. 74). Sunt însemnate astfel axele care marchează vatra de la începutul drumului și cea de la sfârșitul lui. La rândul lor, țăranii ruși au o veche zicală populară plină de semnificații:

> Au adus-o pe noră [= *nevestka*] în casă și au pus un horn pe acoperiș! (Vladimir Dal, *Tolkovîi slovar*, 1863-1866) (494, IV, p. 249).

Nu întâmplător, în limbaj popular românesc, despre o fată mare care nu reușește să se mărite se spune că „a îmbătrânit *la vatră*", iar despre familia ei se zice că „a rămas cu sluta *în vatră*" sau „cu piatra-n casă", pentru că „Fata mare e mai grea decât piatra de moară" (307, p. 135). Este o situație percepută extrem de negativ. Vezi proverbul:

> Decât cu sluta în vatră,
> Mai bine cu ea moartă (163, p. 735).

Etnologul Petru Caraman a dedicat un întreg studiu monografic unei „arhaice cutume nupțiale", atestată la români, dar și la alte popoare din centrul și estul Europei (ucraineni, polonezi, bulgari etc.). Este vorba de „dreptul" ritual al unei fete – care a fost sedusă și abandonată de un băiat sau care este nedorită de părinții acestuia – de a intra în casa băiatului și de „a se așeza pe vatră/cuptor". Este o cerere ultimativă de a fi luată de nevastă. De aici expresia populară „[Maria] i-a căzut lui [Ion] pe vatră/cuptor" (164).

De asemenea, când un fiu reușea să-și impună ca nevastă o fată nedorită de părinții lui, se spunea că „[Ion] și-a adus pe [Maria] pe vatră/cuptor". Într-o poveste a lui Ion Creangă (*Soacra cu trei nurori*, 1875) acest ritual simbolic este bine descris:

> Într-o bună dimineață, feciorul mamei îi și aduce o noră pe cuptor. Baba se scarpină pe cap, dă la deal, dă la vale, dar n-are ce face, și, de voie, de nevoie, nunta s-a făcut, și pace bună! (166, p. 11).

În unele zone ale României, când nora ajungea prima dată în casa mirelui, „soacra o ducea pe mireasă la vatră și o punea să strângă tăciuni în vatră și să se uite pe coș afară". Semnificațiile arhaice profunde ale acestui act magic s-au pierdut între timp, astfel că în popor au rămas unele motivații foarte simpliste: s-ar face acest gest pentru ca nora „să facă copii cu ochi negri" (167, p. 111).

În jurul acestui loc domestic central (rom. *vatra*, lat. *vesta*), prin care trece axul vertical al hornului, este organizat un al doilea spațiu cultural: casa propriu-zisă. *Casa* devine un *cămin*. Mai mult, devine *acasă*. Solidaritatea simbolică dintre *vatră* și *casă* a generat o solidaritate semantică. Termeni precum *vatră*, *cămin*, *sobă*, *hogeac* și *fum* desemnează atât *cuptorul*, cât și *casa* (*camera*). „Vatra mea, palatul mieu (adică, în casa mea, ca într-un palat)", zice un proverb consemnat și comentat „dă dumnealui dvornicul Iordache Golescul" (*Pilde i tâlcuirea lor*, cca 1832) (168, p. 183).

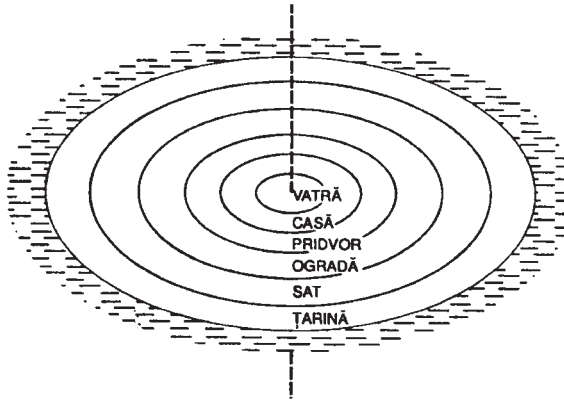
Hortus oclusus

În jurul casei este amenajat *pridvorul* – un spațiu intermediar (în afară / înăuntru) care nu e nici în curte, nici în casă, fiind în același timp și în una, și în cealaltă. Denumirea acestui spațiu este totuși semnificativă, lămurind în parte ambiguitatea lui spațială. Pridvorul (de la slav. *pered dvor* = „înainte de curte") este un spațiu *dinaintea curții*, și nu *dinaintea casei*, fapt lingvistic care ne indică direcția centrifugă din care este receptat. Cu alte cuvinte, punctul în care se situează subiectul care denumește (și receptează) pridvorul este înăuntrul locuinței, în „centrul" (vatra) casei.

În fine, vatra, casa și pridvorul sunt înconjurate de ogradă (grădină, ocol, curte), împrejmuită/îngrădită la rândul ei (*hortus oclusus*) de un hotar material, gardul (cu un „loc special" din punct de vedere magic: poarta). Întreaga gospodărie apare astfel ca un spațiu ordonat, „cosmizat", cu o structură „mandalică", având mai multe (cvasi)cercuri (cvasi)concentrice. Pentru țăranul român, la gard se termină spațiul magic protejat al gospodăriei. De acolo începe o lume ne-limitată, ne-hotărâtă (la propriu și la figurat), ne-cosmizată, imprevizibilă, „lumea de dincolo": „Un

gard de te desparte, nu știi ce-i dincolo", spune o țărancă din județul Brașov (169, p. 34).

> Ieșit din limitele curții – conchide Ștefania Cristescu-Golopenția –, omul se simte chiar în voia soartei și a întâmplărilor neprielnice (170, p. 76).



7. Topograma simbolică a locuinței tradiționale românești

Ultimul „hotar", gardul, delimitează gospodăria de spațiul natural rămas în exterior. La modul ideal, locuința arhaică și tradițională este percepută ca un *spațiu cultural*, avansând progresiv, în „cercuri" concentrice, dintr-un punct „central" de iradiere (vatra casei), în dauna *spațiului natural*. Iată descrisă ecuația în termenii lui Mircea Eliade:

> Ceea ce caracterizează societățile tradiționale este opoziția subînțeleasă dintre teritoriul pe care îl locuiesc și spațiul necunoscut și nedeterminat care îl înconjoară: primul este „Lumea" (mai precis „lumea noastră"), Cosmosul; restul nu mai este un Cosmos, ci un fel de „altă lume", un spațiu străin, haotic, populat de larve, demoni, de „străini" (171, p. 28).

Toți termenii folosiți mai sus (*grădină*, *ogradă*, *îngrădit*, *gard*) sunt înrudiți între ei, având aceeași rădăcină lingvistică (*gard*), modificată prin metateză (*grad*). Și aceste „locuri" au o puternică

încărcătură magică (rus. *ograditi* = „a proteja"), dar și conotații erotice: „Da' stau fetele satului/ La marginea gardului,/ Cu bete-ncinse, late,/ Și așteaptă a fi jucate" (314, p. 95). De regulă, întâlnirile sexuale premaritale ale tinerilor se fac „la gard". Dezvirginarea fetei de către un adolescent („Unu' nalt și sprâncenat,/ Nici mustața nu i-a dat") poate avea loc „la un colțișor de gard":

Câți flăcăi te-au sărutat?
— Eu la toți nu m-am lăsat,
Numai unu' m-a-nșelat,
La un colțișor de gard! (172, p. 76).

La limită, între vecinii adolescenți, împerecherea se poate realiza chiar „prin gard". Ca în această poveste populară cam deșucheată, culeasă în Transilvania:

„Tu te puni dâncolo dă gard, io mă pun dâncoace dă gard." Și ei s-or apucat să-și facă treburile [sexuale] așe, pân gard (173).

Preluat de Topîrceanu din mediul folcloric, jocul de cuvinte („încurcătura de limbă") cu înțeles licențios nu pare să fie complet lipsit de temei: „Napi îți dau prin gard" / „Na pizda prin gard" (George Topîrceanu, *Minunile Sfântului Sisoe*, 1934; roman publicat postum, în 1938). Uneori, ca în cazurile de mai sus, raportul sexual se produce pe furiș, în mare grabă, în picioare chiar. Vorba lui Geo Bogza:

Pe lângă gardurile mahalalelor,
Iubirea se practică vertical (174, p. 274).

Pentru tinerii necăsătoriți, relațiile erotice înfăptuite în interiorul casei tradiționale ar fi generat un uriaș scandal în cadrul comunității „mici", a familiei. Cele produse în afara curții ar fi fost scandaloase în cadrul comunității „mari", a satului/târgului. O știa și Tristan Tzara, în perioada sa românească, pre-dadaistă:

— hai la fântână să te sărut
— hai în parcul comunal
până o cânta cocoșul
să se scandalizeze orașul („Înserează", 1913).

Singurul spațiu în care iubiții puteau, până la o anumită limită, să-și tatoneze pornirile erotice (nu și cele sexuale) rămânea grădina, curtea, spațiul „nehotărât" al locuinței tradiționale. Iubitul putea „să facă curte" iubitei. Dacă în urma unei relații sexuale ilicite fata rămânea însărcinată, ea primea oprobriul întregii comunități, iar pruncul rezultat era numit „copil din flori" (conceput în grădină) (285), sau „de după gard" (175, p. 79), sau „de pe lângă gard" (668, p. 283). „Ceea ce conta pentru comunitate – comentează Nicoleta Roman – era spațiul care simboliza legitimitatea desfășurării vieții de cuplu: casa. Tot ce se petrecea în afara acestui spațiu [consacrat] era văzut ca nefiresc și tratat ca atare" (668, p. 284).

Totuși, în unele zone ale țării (prin Munții Apuseni, de pildă) se încerca „îmblânzirea" situației, prin înscenarea nunții femeii însărcinate „din flori". Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, cu pseudo-nași, cu părul fetei împletit și împrobodit „ca la neveste", cu gesturi rituale făcute „ca și la nuntă", femeia însărcinată fără soț era dusă și măritată cu un soț *in absentia*, de exemplu „la un gard" (597). Obiceiul a fost atestat și de folcloristul Simeon Florea Marian: „După ce-i împleteau părul ca la neveste, ziceau de trei ori că se cunună roaba lui Dumnezeu cu gardul, cu propteaua gardului…" (*Sărbătorile la români*, 1898-1899).

Uzual, relațiile erotice adolescentine au loc „la gard", „la pârleaz" sau „la portiță", adică la hotarul curții (la limita spațiului de autoritate parentală), atunci când băiatul „îi face curte" fetei sau „o curtează". Nu întâmplător, rima „portiță – guriță" a ajuns să fie un clișeu în cântecele erotice populare românești:

C-am stat cu badea săracu,
Și-am stat cu el la portiță,
Că știe să dea guriță.
Știe sama porților,
Și dulceața buzelor.
Știe sama la pârleaz
Și dulceața la obraz (176, p. 132);

sau:

Aseară la stâlpu' porții
Mi s-o sfârtecat chiloții (jud. Alba, 1989) (539);

sau:

Așteaptă-mă-n stâlpii porții,
De-aș veni la miezul nopții (177, p. 53).

Când o fată de la țară spune despre un tânăr – ca mai sus – că „știe sama porților" și că „știe sama la pârleaz" înseamnă că îi recunoaște un anumit grad de inițiere sexuală. Impusă de părinți, interdicția ca fata să meargă seara „la pârleaz" era tranșantă:

Mândruț, pentru ochii tăi
M-au urât părinții mei […].
La prilaz [= pârleaz] nu-mi dau răgaz
Făr' de tine să mă las (jud. Maramureș, 1908) (172, p. 40).

De fapt, în limbaj popular, a spune despre o fată că „a sărit pârleazul" (a trecut peste gard) înseamnă a formula alegoric pierderea virginității. „Saltul" fetei peste gard, dintr-un spațiu domestic, protejat și în-grădit (*intra muros*), într-un spațiu străin, nesigur și ne-îngrădit (*extra muros*), este o alegorie a trecerii ei de la statutul de fată la cel de femeie. Așa cum îi spune „studintelui" Procopie personajul Veta („aia mică") din mahalaua Cuțaridei – un mediu social reconstituit de Eugen Barbu în romanul *Groapa*:

Eu sunt fată mare… Într-o lună împlinesc șaisprezece ani, și altele la vârsta mea au sărit de-acu' pârleazu'… (139, p. 314).

Evident, mahalaua este un *sociotop* în care se procesează încă gesturi magico-rituale și mentalități mito-simbolice proprii culturii tradiționale. De regulă, în mediul rural astfel de isprăvi sexuale aveau loc „la garduri pe-nserat", vorba lui Topîrceanu:

Ale satului mari fete
Fără ghete
Ies la garduri pe-nserat
Am văzut aci-ntro noapte
Niște fapte
Care m-au scandalizat!

Și, mai ales, aceste „fapte scandaloase” aveau loc în taină, cu mare discreție:

Puică, când treci pe la poartă,
Nu-ți arunca ochii roată,
Că pricepe lumea toată!
Și ține ochii-n pământ,
Să zică că ne-am urât (176, p. 125).

Un gest fățiș, făcut „în ochii lumii” (de pildă, dacă flăcăul își priponea calul de stâlpul casei/gardului fetei), intra în codul cultural al comunității, transmițând un mesaj explicit, și anume că băiatul avea gânduri serioase față de fată. Dacă gestul nu era urmat de fapte, de pildă, de o cerere în căsătorie, fata (și nu băiatul) suporta oprobriul comunității:

Măi Gheorghiță brașovene,
Leagă calul de zăbrele
Nu de stâlpul casei mele,
Că l-ai mai legat o dată
Și m-a râs o lume toată (176, p. 96).

*

Pentru mentalitatea arhaică, femeia era elementul așa-zis „imobil” (sau „foarte puțin mobil”) al cuplului, pe când bărbatul era elementul „mobil”, care activa mai ales în afara casei. Astfel au fost distribuite rolurile și la biblica *Izgonire din rai*: bărbatul va munci pământul (va „trudi” câmpul „întru sudoarea feței”), iar femeia va sta acasă, va naște copii („întru dureri”) și-i va crește, fiindu-i mereu dor după bărbatul său (*Geneza* III, 16-19). Similar stau lucrurile și în legea talmudică: „Femeia rămâne acasă, în timp ce bărbatul circulă în public” (*Geneza R.* 11, 1) (182, p. 239). Să luăm și cazul Greciei antice. În secolul al IV-lea î.e.n., istoricul Xenofon a abordat problema acestei asimetrii în relația femeii, respectiv a bărbatului, cu *oikos* (casă și gospodărie). Pentru istoricul grec, rolurile diferite corespundeau naturilor diferite ale femeii și, respectiv, ale bărbatului, fiind distribuite de către zei chiar de la momentul zero al antropogenezei:

> Încă de la început, divinitatea a adaptat natura femeii la muncile și grijile din interiorul casei, iar pe cea a bărbatului pentru cele din afara ei. […] Dacă un bărbat acționează împotriva naturii dăruite lui de divinitate, părăsindu-și, ca să spunem așa, postul [*atakton*], n-are cum scăpa privirii zeilor și e pedepsit pentru că a nesocotit munca sa, ocupându-se de cea a nevestei (*Oekonomicus* VII, 22 și VII, 31) (178, pp. 225-226).

Evident, pretinsa asimetrie dintre bărbat și femeie acționa și din punct de vedere sexual, astfel că „mobilitatea" fizică și profesională a bărbatului îi conferea acestuia și o „mobilitate" erotică. Fidelitatea impusă femeii nu era obligatorie și pentru partenerul ei. Soțul avea dreptul să aibă relații sexuale extraconjugale (cu prostituate, amante etc.), pe când nevasta nu. În același secol IV î.e.n., pentru oratorul grec Demostene nevasta rămânea doar cu rolul de mamă a copiilor și cu cel de „păzitoare a casei":

> Pentru plăcere [noi bărbații] avem curtezanele; pentru rezolvarea grijilor zilnice avem concubinele, iar pentru urmași legitimi și un păzitor credincios al căminului sunt soțiile (*Contra Neaira* 122) (178, p. 215).

Femeia este legată de casă (este „casnică") și în coordonatele mentalității rurale. În cultura tradițională, ea este cea care „ține casa", rămânând cantonată în spațiul domestic, fie preparând hrana familiei („la vatră" sau, mai peiorativ, „la cratiță"), fie făcând haine („la furcă") (179, p. 101), fie lucrând în grădina casei, fie născând și crescând copii etc. Anume despre femeie se spune că – prin căsătorie – ea „s-a așezat la casa ei". Ea constituie nucleul familiei. Nu întâmplător termenii „femeie" și „familie", proveniți din limba latină, sunt înrudiți din punct de vedere lingvistic. Asta chiar dacă – dintr-o altă perspectivă, dar tot lingvistică – „stăpâna casei" (lat. *domina*) și „stăpânul casei" (lat. *dominus*) par a fi echidistanți față de termenul „casă" (lat. *domus*). În plus, termenul „căsătorie" – având ca rădăcină vocabula „casă" – se aplică în mod egal atât femeii, cât și bărbatului.

Nimeni n-a explicat vreodată în ce fel „excepția confirmă regula". Este doar un clișeu repetat la infinit, o conservă mentală și verbală. În termenii lui Gustave Flaubert, este „o idee primită

de-a gata". „Să spuneți întotdeauna că orice excepție confirmă regula – comenta Flaubert –, dar să nu încercați niciodată să explicați cum" (180, p. 52). Ca atare, voi întoarce mănușa pe dos: de fapt, excepția infirmă regula.

Pentru o femeie dintr-o comunitate tradițională, pelerinajul este o excepție. Și totuși, mai ales în ultimele decenii, pelerinajul religios în România a devenit un fenomen sociocultual în cadrul căruia femeia pare să fie adevăratul motor. În mod excepțional, femeia părăsește temporar casa și pleacă (însoțită sau nu) în *peregrinare*, la întâlnirea cu *sacrul*. Mirel Bănică, un cercetător care a abordat cu curaj acest subiect în România contemporană (într-un capitol intitulat „Femininul arhetipal și prezența feminină la pelerinaje"), a surprins această „ruptură" în viața de zi cu zi a „casnicelor":

> Deplasarea de la domiciliu la locul de pelerinaj, timpul efectiv petrecut în ritual sau călătoria în sine cu trenul sau autobuzul constituia pentru ele [= pentru pelerine] o ruptură, o schimbare în cotidianul lor, poate singura pe parcursul unui an de zile (181, p. 352).

În mod tradițional, femeia a rămas o prizonieră imobilă și pasivă a spațiului privat, domestic. În secolul al XIX-lea, cultura germană conservatoare a fixat coordonatele socioculturale ale nevestei. Cei patru „K" îi blocau femeii accesul la spațiul public: *Kinder*, *Küche*, *Kirche*, *Kleider* (copii, bucătărie, biserică, haine). Uneori, zicala se oprea doar la primii trei termeni, la primii trei „K". Simplistă și populistă, propaganda lui Hitler a preluat și ea această zicală restrictivă: femeia-mamă, femeia-casnică. Sau și mai simplu: într-o societate militarizată, în care bărbatul este soldat, femeia trebuie să fie mamă (sau soție) de soldat.

În mai toate culturile tradiționale ale lumii femeia este asociată simbolic (și lingvistic) cu casa. Unele dintre ele au generat formulări expresive în această privință. Termenul din limba idiș *balabustă* (evreică matură, măritată, cu copii, așezată „la casa ei") provine prin corupere din ebraică, fără conotațiile peiorative pe care le-a căpătat ulterior: *ba'alah ha'bait* („stăpâna casei") (69, p. 574). „Casa unui bărbat este femeia sa", se spune în *Talmud*; sau „N-am strigat-o niciodată pe femeia mea – zicea rabinul Iose – altfel decât «Casa mea»" (182, p. 240). Profund patriarhală,

misoginã chiar, cultura iudaicã a subliniat adeseori asocierea dintre femeie și casã: „Toatã onoarea fiicei regelui se aflã între pereții camerei sale" (*Psalmi* XLIV, 14) (533, pp. 83-84). A fãcut-o foarte tranșant și Moise Maimonide (*Mishneh Tora*) la sfârșitul secolului al XII-lea:

> Este nepotrivit ca o femeie sã iasã tot timpul din casã, o datã la plimbare, altã datã pe stradã. Într-adevãr, soțul ar trebui sã-i interzicã soției sale sã facã acest lucru și sã nu-i permitã sã iasã din casã mai mult de o datã sau de douã ori pe lunã, în funcție de necesități. Deoarece nu existã nimic mai atrãgãtor pentru o femeie decât sã șadã într-un colțișor al casei, fiindcã „toatã gloria fiicei regelui se aflã înãuntru" (533, p. 84).

Spre deosebire de femeie, bãrbatul este perceput ca fiind elementul „mobil" al familiei, mult mai puțin legat de casã. Cu unelte sau arme tranșante, el pleacã la câmp, la pãdure, la coasã, la târg, la armatã sau la rãzboi. La comunitãțile care practicã exogamia, bãrbatul este cel care pleacã în alt trib (în alt sat) ca sã-și gãseascã o nevastã. Ca în basme, în care eroul pleacã din împãrãția lui Verde Împãrat, de pildã, ca sã o aducã, drept mireasã, pe fata lui Roș Împãrat (Ion Creangã, *Povestea lui Harap-Alb*, 1877) (27). „Ascultã, fiicã [de rege], […] uitã poporul tãu și casa tatãlui tãu" (*Psalmi* XLV, 11).

Chiar și infidelitatea sexualã (adulter) și pãrãsirea domiciliului sunt, în societãțile tradiționale, specifice mai ales bãrbatului. El nu rãmâne, deci, imobil în spațiul domestic, ci – ca un piston – pleacã adesea și revine de fiecare datã acasã. Când pleacã la rãzboi sau la armatã, el este „mobilizat". După efectuarea stagiului militar sau după participarea la rãzboi, bãrbatul este „de-mobilizat", fiind „lãsat la vatrã" (expresii pline de semnificații). Vorba lui Michel Foucault: acționează „principiul izomorfismului" între postura socialã și cea sexualã a celor doi parteneri (178, p. 263).

Aceastã asimetrie esențialã dintre felul cum sunt percepuți femeia și bãrbatul în cultura tradiționalã transpare și în spațiul mito-ritual. În legendele populare de tip *Meșterul Manole*, bãrbatul este meșterul zidar care construiește casele (sau bisericile, podurile etc.), pe când femeia este cea sacrificatã pentru ca sã dureze construcția. Ea este zidită la temelia casei, în fond, chiar sub vatra acesteia.

„Păzitorii pragului”

Nu vreau să deschid acum dosarul complex al topografiei satului arhaic și tradițional. Am făcut-o cu un alt prilej, într-un studiu intitulat „Antropologia locuirii tradiționale” (161). Mă rezum să spun că „găoacea” locuinței tradiționale este „spartă” de câteva elemente de construcție (ușă, fereastră, horn) care permit comunicarea cu exteriorul, dar care – pentru gândirea magică – constituie „breșe” pe unde pot pătrunde duhurile malefice (diavolul, strigoii, Zburătorul etc.). „Lucru’ slab [= dracul] poate veni pe horn – cred țăranii din zona Făgărașului –, de ți-l pocește [pe prunc] în casă”; sau „Nu era ghine să te culci în cuptor […], lucru’ slab se mai duce pe-acolo [pe horn]” (170, pp. 97 și 73). Pe coșul de fum al vetrei pot intra în casă și duhurile benefice. În mitologia nord-europeană, de pildă, elfii, zânele și Santa Claus (Moș Crăciun) intră în casă pe horn. Tot în acest areal simbolic intră și calitățile magice benigne ale coșarului, ca aducător de noroc.

Din această cauză, „spărturile” în spațiul domestic protejat (ușă, fereastră, horn) sunt supuse unor practici speciale și specifice de protecție magică și apotropaică: ungerea cu usturoi a ușilor și ferestrelor, punerea potcoavei pe prag, stingerea lumânării de Paști de pragul de sus al ușii etc. (80, p. 585).

În aceste condiții, prima intrare a mirilor în casă, trecerea lor peste prag, este un moment inaugural cu multiple conotații magico-rituale. Vezi la Stith Thompson motivul folcloric *T137.2.1. Bride and groom simultaneously put one foot down inside threshold as they enter groom’s house* („Mireasa și mirele pășesc simultan cu un picior peste prag atunci când intră în casa mirelui”) (1, p. 358). Într-o carte celebră (*Folk-lore in the Old Testament*, 1918), istoricul britanic al religiilor James George Frazer a prezentat monografic subiectul în capitolul intitulat inspirat „Păzitorii pragului” (183, pp. 187-196). Pentru ca să citească în original toate cărțile lui J.G. Frazer (pe atunci inaccesibile în română), Mircea Eliade – cum singur mărturisește (587, p. 22) – a învățat în adolescență limba engleză.

Sub pragul casei (și al templului) sălășluiește o puzderie de duhuri și daimoni care nu pot fi deranjați. Sunt spirite care

bântuie acest loc încărcat cu valențe magico-religioase. A călca pe prag era un mare păcat, un sacrilegiu care putea declanșa o catastrofă. Frazer a demonstrat imensa răspândire a acestei superstiții practic în toate colțurile lumii și în toate timpurile. La Templul din Ierusalim erau desemnați trei preoți, numiți „Păzitori ai pragului”, care aveau grijă ca evlavioșii care intrau în Templu să nu cumva să calce pragul.

În societățile arhaice și tradiționale se credea că păcatul era mai mare dacă pe prag călca anume o femeie, dacă femeia era mireasă, dacă acest gest se producea într-un moment inaugural (prima intrare în casă a noului cuplu), dacă piciorul cu care călca pragul era stângul etc. Pentru poetul Ovidiu, faptul că slujitoarea Napè s-a împiedicat la plecare de pragul casei e un semn de rău augur:

> Și-n prevestiri e ceva: când dădu adineauri să plece,
> Gata să cadă Napè se-mpiedică de-al meu prag.
> Dacă-ai să fii altă dată trimisă, la prag ia aminte,
> Când cu piciorul pășești, să ți-l îndoi mai de sus
> (Ovidiu, *Amores* XII, 3-6) (94, p. 115).

La romani (și nu numai), orice gest ritual înfăptuit cu piciorul stâng, cu mâna stângă sau spre partea stângă (lat. *sinister-sinistra*) era considerat a fi de rău augur, putând provoca un adevărat dezastru. De aici vine cuvântul *sinistru*. În Antichitatea romană, preoții auguri erau desemnați să aibă grijă de asemenea „detalii” magico-rituale. Am studiat cu un alt prilej această simbolistică rituală, într-un studiu intitulat „Stânga *vs* dreapta. Farmecul discret al dihotomiei” (184, pp. 267-282).

La întoarcerea de la biserică, pentru ca mireasa să nu intre în noua casă călcând pe prag și mai ales pentru ca nu cumva să calce pe prag cu piciorul stâng, mirele (sau mai rar tatăl acestuia sau un nuntaș) o lua în brațe și o trecea el în noul spațiu al căsniciei care abia începea. Asta este motivația magică a acestui obicei extrem de răspândit și de înrădăcinat până în ziua de azi. Damaschin Bojincă (*Anticele românilor*, 1832-1833) (31, II, p. 171) și Simeon Florea Marian (*Nunta la români*, 1890) au descris această cutumă la românii din Transilvania și, respectiv, la cei din Bucovina și Moldova:

> În cele mai multe sate din Bucovina este datina ca atunci când are mireasa să păşească peste prag[ul casei mirelui], socrul cel mare, sau unul dintre nuntaşi, dar mai cu samă un vornicel, să o ridice pe sus şi aşa să o treacă, ca să nu ajungă defel pragul cu picioarele. În altele însă, unde nu este această datină, mireasa singură caută a păşi astfel ca nicidecum să nu [se] atingă de prag (31, II, pp. 162-163).

Cam la fel se întâmpla şi atunci când tinerii căsătoriți treceau pragul camerei de culcare în noaptea nunții, dar în acest caz este mimată opoziția miresei. Mirele este obligat să o ia pe sus:

> [În Moldova şi Muntenia,] când e să păşească peste pragul camerei [nupțiale], atunci mireasa se opune, nevrând nicidecum să treacă, până ce nu e luată pe sus şi vârâtă cu de-a sila înăuntru. Tot aşa fac şi miresele din unele părți ale Macedoniei şi Transilvaniei (31, II, p. 203).

Această cutumă este atestată şi în Antichitatea romană, în cadrul ceremoniei nupțiale. Pentru poetul Marcus Lucanus (secolul I e.n.), mireasa trebuie să treacă peste pragul casei fără să-l atingă cu călcâiul (*translata uitat contingere limina planta*) (*Bellum Civile* II, 359).

> Nefiindu-i iertat a se atinge de pragul casei mirelui – consemnează la rândul său Plutarh –, mireasa este ridicată de către alții şi trecută pe sus peste prag. (*Quaestiones Romanae* 29)

Sau într-o altă formulare, datorată tot lui Plutarh:

> S-a păstrat până acum obiceiul să nu calce ea [= mireasa] singură pragul când intră în casa mirelui, ci să fie trecută pe sus, peste prag (*Romulus* XV).

Neînțelegând semnificația acestui gest ritual, Plutarh a crezut în mod eronat că obiceiul este legat simbolic de amintirea răpirii sabinelor şi aducerii lor cu sila în casele romanilor:

> [Mireasa] să fie trecută pe sus, peste prag, pentru că și atunci fecioarele [sabine] au fost duse pe sus, cu forța, și n-au intrat singure.

O motivație similară a fost descrisă în Moldova și de Mihail Kogălniceanu în 1840, cu nostalgia că adevăratele rituri populare nupțiale încep să dispară:

> Fericitul mire își smulge tânăra soție din brațele rudelor – ca romanii pre sabine –, o ridică peste pragul ușii și zboară cu dânsa în camara amorului („Nou chip de a face curte", 1840) (218, p. 32).

Cum am spus, în cadrul „riturilor de trecere" ale căsătoriei este vorba de un ritual de „încorporare" magică, de „integrare" în noul spațiu și în noul statut, cel de femeie măritată, așezată „la casa ei", „la vatra ei". Simbolistica rituală era și mai plină de semnificație în satele din Saxonia, unde – în secolul al XIX-lea – mirele o lua în brațe pe mireasă, o trecea peste prag și „o depunea lângă vatră" (183, p. 192). Dosarul valențelor magice și simbolice ale pragului în culturile arhaice și tradiționale este extrem de voluminos. Vezi, de pildă, alăptarea pruncului „pe prag" și „pe sub prag" în cultura folclorică românească (88, p. 103). Ca atare, nu mi-am propus să îl discut aici în toată complexitatea lui.

Bărbatul și femeia iubită, ostașul și cetatea râvnită

Mai este însă o perspectivă care nu trebuie ratată. Este vorba de terminologia sexuală în cultura tradițională românească. Etnologul Constantin Eretescu a scris un eseu inspirat pe această temă (102, pp. 125-154). Așa cum am văzut deja, pentru mentalitatea tradițională, casa (locuința, gospodăria) este în mod flagrant asociată cu femeia. Nu va fi deci surprinzător faptul că, în lirica populară românească, vaginul este denumit prin (sau comparat cu) simboluri ale locuirii: „sobă" (uneori termenii „vatră" și „horn" au conotații sexuale: unui copil mic i se spune în popor că este „abia

ieșit din horn"), „odaie", „casă" și chiar „cetate" (o cetate bine întărită care trebuie cucerită de o cătană bine dotată cu arme falice). Și asta – după cum se va vedea – nu pentru a evita pronunțarea vreunui termen „vulgar", ci pentru a-i adăuga semnificații complementare:

Mândra de la Vadu Dobrii
Că-i pizda ca gura sobii (jud. Caraș-Severin, nedatat);

sau:

Bate două ciocănele
Și dai bine la odăiță (jud. Buzău, 1938);

sau:

Ridică piciorul, lele,
Să văd casa pulei mele (jud. Argeș, 1928);

sau:

Cetatea s-o deschis
Să trăiască cel ce-o-mpins (jud. Argeș, 1928);

sau:

Câtu-i lumea și țara
Nu-i cătană ca pula
Și cetate ca pizda (jud. Alba, 1935) (102, pp. 130-131, 135-136, 138).

Ultima strofă citată are corespondent într-un text folcloric ceva mai elaborat, cules în 1917 de Béla Bartók însuși:

Câtu-i lumea și țara,
Nu-i oraș ca Lipova:
Cetatea e ca pizda,
Și cătane ca pula.
Că când se bagă-n cetate,
Tăte sobele-i pe spate (jud. Arad, 1917) (103, p. 197).

Metafore similare apar și în literatura cultă, ca în romanul *Maidanul cu dragoste* al lui G.M. Zamfirescu. Mentalitatea (și expresivitatea) rurală supraviețuiește adesea în cea de mahala:

> Bobocul de trandafir involt al pântecului femeiesc [este] ca o poartă ascunsă de cetate, care se deschide numai în fața stăpânului (135, II, p. 143).

În cadrul unor poeme licențioase nepublicate, și Mihai Eminescu a abordat tema cuceririi cvasimilitare a unei fortărețe-fecioare („Vin colea și-oi ști să lupt/ Crăpătura [= vulva] să ți-o-nfrupt") de către un băiat înarmat cu un penis-armă: „Când pula-i ca o săgeată" (185, p. 1017).

*

De regulă, fortărețele sunt cele care trebuie cucerite *manu militari*. Dar, metaforic, și femeile. În termenii lui Ovidiu, cuceritorul erotic este „ostașul Venerei" (*Ars amandi*). „A cuceri" este un verb cu evidente conotații marțiale, dar și sexuale. Zeii Ares și Eros își găsesc locul în aceeași ecuație. Dictonul cunoscut poate fi răsturnat: *Make war, not love!* (67, p. 101).

În ciclul *Amoruri*, poetul Ovidiu dedică o întreagă elegie asemănării dintre îndrăgostitul care face curte unei fete și militarul care cucerește o cetate: „Cel ce iubește-i [ca] un ostaș" (*Militat omnis amans*).

> Cel ce iubește-i ostaș, că și Cupido tabără are […],
> Cela [= ostașul] cu-asalt ia cetăți, iar acesta [= îndrăgostitul] ia pragul iubitei:
> Unul dă porțile jos, celălalt ușile doar.
> (*Amores* I, 9, 1-20) (94, pp. 110-111)

Studiind literatura dragostei curtenești din Occidentul secolelor XI-XIII, Denis de Rougemont – într-un capitol intitulat chiar „Limbajul războinic al iubirii" – constată „un paralelism perfect" între limbajul marțial și cel erotic (68, pp. 280-281). Perceperea femeilor drept „castele de cucerit", care trebuie asediate și luate cu asalt *manu militari*, a supraviețuit ca un motiv tipic și în literatura din Evul Mediu occidental (186, p. 107). Este o metaforă

pe care o regăsim de la literatura curtenească (*Trubert* și *Roman de la Rose*, secolul al XIII-lea) la povestirile lui Giovanni Boccaccio (*Decameronul*, jumătatea secolului al XIV-lea) și până la piesele lui William Shakespeare (sfârșitul secolului al XVI-lea).

> Am auzit de multe ori spunându-se că nu-i cetate, oricât ar fi de întărită, să n-o poți cuceri, dacă te ții de ea și zi de zi o ataci – declară o fată unui amorez insistent, într-o poveste a lui Boccaccio –; și de adevărul ăsta îmi dau prea bine seama căci mi s-a întâmplat chiar mie. Atâta te-ai ținut de capul meu cu vorbe dulci, cu gesturi drăgăstoase […], încât m-ai făcut să renunț la hotărârea mea și fiincă-ți sunt așa de dragă, iată-mă gata să-ți fac voia și să mă culc cu dumneata. (*Decameronul* VIII, 4) (51, II, 267)

„Doamna [din *fabliaux*] poate fi cucerită ca un castel", conchide Jean Verdon în cartea sa privind dragostea în Evul Mediu (*L'amour au Moyen Âge*, 2006). Ambele (atât cetatea, cât și doamna) pot fi cucerite chiar dacă sunt înconjurate de ziduri înalte (interdicțiile), de șanțuri adânci (gelozia soțului), de străjeri înarmați (doamnele de companie) etc. (95, p. 167). Zidurile cetății sunt făcute să fie, până la urmă, penetrate sau dărâmate – de către militar, la propriu, sau de îndrăgostit, la figurat: „Nu-i zid să poată stânjeni iubirea", îi spune Romeo Julietei, în traducerea poetului Șt.O. Iosif. Sau, în original:

> For stony limits cannot hold love out (*Romeo and Juliet*, 1591-1595).

Într-un *fabliau* francez din secolul al XIII-lea (Douin de Lavesne, *Trubert*), protagonistul penetrează „fără milă" cu sabia falică „poarta cetății" Rosettei. Nu întâmplător, pentru Isidor de Sevilla (*Etymologiae* XI, 137), termenul latin *vulva* ar fi înrudit cu latinescul *valva* („ușa cu două canaturi"), „fiindcă reprezintă intrarea în pântece[le femeii], sau fiindcă primește sămânța [bărbatului]" (642, p. 87). Este drept că, în această *erotomahie*, eroul primește un ajutor aparent nesperat chiar dinăuntrul cetății asediate. El cucerește fortăreața cu sprijinul fățiș al eroinei însăși:

Ea-nșfacă membrul de la jumătate:
El 'nalță capul, iar ea hohotește;
L-a așezat la poarta din cetate;
Ținându-l cât mai drept, îl ațintește,
Iar Trubert fără milă se arată:
Pân-la plăsele îl înfige-ndată (95, p. 160).

Fortăreața trebuie cucerită, luată cu asalt „voinicește", cu ajutorul unor arme tranșante (cuțit, sabie, suliță, săgeată):

Crăpătura degrabă găsește
Se-nfige în ea voinicește (*Celle qui foutue et défoutue pour une grue*, începutul secolului al XIII-lea) (95, p. 160).

Antropologul Gilbert Durand vorbește cu îndreptățire despre „accepțiunea falică a armei, atât de dragă psihanalizei" (271, p. 197). Vorba aceea: „En amour comme à la guerre, tous les coups sont permis". În *Roman de la Rose* (secolul al XIII-lea), eroul reușește să pătrundă în grădina împrejmuită (vaginul ca *locus amoenus*), viol(ent)ând cu toiagul falic crăpătura din gard:

> În cele din urmă am izbutit să rup gardul cu toiagul; am pătruns în crăpătură […]. Când am scuturat bobocul, am presărat pe el niște sămânță (95, p. 162).

Penetrarea de către erou a cetății în care e străjuită fecioara este o alegorie (și metonimie) a penetrării fecioarei însăși. Deflorarea se produce „scuturând bobocul". Dacă locul luptătorului curajos este luat de pelerinul cucernic, atunci fortăreața asediată devine catedrală, donjonul în care e păzită fecioara devine sanctuar, iar spada falică a viteazului îndrăgostit devine toiagul pelerinului creștin. Autorul mimează un discurs evlavios, dar aluziile sexuale sunt transparente. Se creează o stare confuză, pe care o putem numi *erozie* (*eros* + *erezie*). Scandalul provocat de erotism este dublat de cel provocat de blasfemie:

> Am venit plin de râvnă să îngenunchez între cei doi stâlpi frumoși, căci ardeam de dorința de a adora cu evlavie sanctuarul […]. M-am apropiat de icoană, pe care am sărutat-o cucernic; după care am vrut să-mi vâr în ambrazură toiagul… (95, p. 174).

În literatura lumii, alegoria iubitului-pelerin îngenuncheat „cu evlavie", dar și „plin de râvnă" virilă, în fața vaginului iubitei, ca în fața unui sanctuar, altar sau chivot, a traversat secolele și meridianele. O vom regăsi utilizată și de poetul erotoman, decadent-oniric Emil Brumaru atunci când se-nchină el însuși la „pizda-chivót" a iubitei (451, p. 250) sau când versifică povestea de dragoste dintre „boiernașul cel sihastru" și adolescenta „fecioară cu lindic zglobiu":

Ci dânsu-ngenuncheat smerit în fața
Altarului bombat pe dinapoi,
Gustă din ceașca-ntâi adânc dulceața
Și bărbăția lui trecu ca rața
Pe apă printre buzele-i apoi (451, p. 263).

9. Sexualitatea părului

Părul fetelor vs *părul femeilor*

Principala menire a acestui capitol este de a aborda problema senzualității părului feminin (*trichophilia*) (665). Evident, caracterul *erogen* al părului femeii a rămas până în ziua de azi în mentalul colectiv, însă doar ca o reminiscență simbolică și poetică față de modul în care era perceput părul în societățile arhaice și tradiționale. Înainte de noaptea nunții, părul „împletit" al miresei îl ținea rob „înlănțuit" pe mire: „Părul tău e ca porfira, iar cosița ta împletită ține rob pe domnul tău" (*Cântarea cântărilor* VII, 6).

Prin căsătorie, fata (fecioara) trecea ritual în noul ei statut de femeie (nevastă). „Astăzi cu fetele/ Mâine cu nevestele", consfințeau lăutarii „din vremea lui Caragea Vodă" această trecere crucială, ireversibilă (133, p. 40). Totul se schimba din acest moment: comportamentul ei, atitudinea ei, portul ei, pieptănătura ei. Părul des-pletit (adică fata cu *pletele desfăcute*) este un simbol al feminității, al senzualității, al sexualității. Este un element erogen, cu puternice conotații sexuale. Motivul apare și în textul veterotestamentar:

> Ai crescut, te-ai făcut mare, sânii tăi crescură și părul ți se făcu mare […]. Iată că-ți venise vremea dragostei. […] Și ajunseși să fii soția mea (*Iezechiel* XV, 7-8).

*

Mesajul transmis de părul despletit la vedere este limpede în cazul fetei nemăritate. Vorba poetului Emil Brumaru: „Pletele-i lin prăbușite/ Să ne trezească simțurile-ațipite" (*Ce gât superb pe umerii înalți*, 2013) (201). Mai mult decât atât, pentru a nu fi nici

un dubiu cu privire la marca sexuală a părului fecioarei, Brumaru mută pletele ei buclate de pe cap pe pubis: „Lindicul dalb sări-n cârlionțime,/ De plete lungi, de nu le tunse nime" („Povestea boiernașului de țară și a fecioarei cu lindic zglobiu", 2008) (451, p. 263). Dacă părul iubitei este un vector simbolic al sexualității, părul ei pubian este sexualitatea însăși: „Cât de dulce la mângâiat e părul pubian al unei fete" (710, p. 16). Pentru un poet oniric, Vintilă Ivănceanu, pletele iubitei au o încărcătură mistico-erotică: „Iubito,/ Părul tău e-atât de moale/ Ca barba Domnului Isus Cristos" (514, p. 35).

La Geo Bogza (*Poemul invectivă*, 1933), domnița „aleargă despletită" și părul ei este „o chemare" (146, p. 66). „O fată despieptănată", cum zice la rândul său Tudor Arghezi (*Flori de mucigai*, 1931) (202, p. 106), îi seduce erotic pe potențialii pețitori. La Alexandru Macedonski, „părul deznodat" al iubitei este asociat cu sexualitatea acesteia. La poetul simbolist, „erotismul părului" căzut „în bucle de aur" se împletește – cum observă Mircea Anghelescu – cu erotismul „corpului dezgolit" al fecioarei (611, p. 206). Pentru Eminescu, „desprinderea" (despletirea) părului fetei din coadă este un puternic declanșator al impulsurilor sexuale. Ea trebuie să i se dea poetului „cu totul": „Părul tău ți se desprinde/ Și frumos ți se mai șede,/ Nu zi ba de te-oi cuprinde,/ Nime-n lume nu ne vede" („Lasă-ți lumea…", 1883) (296, p. 210). Iată și un cântec popular cules din Bucovina:

Chica ei cea gălbioară
Mi-a zburat la inimioară;
Când îi văd părul pe spate
Mă topesc pe jumătate (176, p. 109).

Despletirea părului fetei în prezența flăcăului este, în limbaj erotic, un mesaj fără dubii de supunere sexuală:

Ia-mă, bădiță, călare
Că nu mai pot di picioare,
Că tu undi-i poposi
Păru mi l-oi despleti […]
Dumitale că ț-oi da:
Gurița… etc. (177, p. 45).

În basmele populare românești este de remarcat asocierea dintre zâna-fecioară Cosânziana, prototipul mitologic al frumuseții feminine, și senzualul său păr auriu: „zâna Ileana cea cu cosița de aur" sau „Ileana Cosânzeana în cosiță floare-i cântă". Chiar numele Cosânziana pare să fie o combinație între slav. *kosa* („cosiță") (vezi și sanscritul *kesa* = „păr") (663) și *sân-ziana* (lat. *sanctae Dianae*). Și în basmele rusești – mai ales în cele autentice, culese pe la jumătatea secolului al XIX-lea de folcloristul A.N. Afanasiev – ecuația este tranșantă. Cu alte cuvinte, și în acest caz asocierea dintre bogăția părului fecioarei și senzualitatea acesteia este formulată în mod explicit:

> Părul ei, împletit într-o coadă, îi cădea până la călcâie și-a început lumea s-o preamărească pe Vasilisa, fata de împărat, zicând despre ea: păr de aur are și-i frumoasă fără de asemănare (*Narodnie russkie skazki*, 1855-1863) (203, pp. 35-36).

Motivul apare și în literatura populară vest-europeană, de pildă în basmul fraților Grimm *Rapunzel* (sau *Fata din turn*, 1812), cu variantă în limba franceză (*Persinette*) publicată în 1698. Conotațiile sexuale ale părului lung, „de aur", al fecioarei sunt transparente. Rapunzel este ținută închisă într-un turn înalt, dar ea își lasă părul să-i cadă pe fereastră până la pământ. Cățărându-se pe coada de păr a fetei, prințul ajunge în turn, unde face dragoste cu ea. Abia când Rapunzel rămâne însărcinată vrăjitoarea îi taie coada de păr bălai. Menirea părului fiind îndeplinită (seducerea prințului, dezvirginarea fetei etc.), el trebuie tăiat și ascuns de privirile altor cavaleri. Parțial, acest topos literar apare și în poemele trubadurilor francezi din secolul al XII-lea, așa cum l-a rezumat Henri-Irénée Marrou: „Frumoasa Yzabel stă într-un turn înalt și plecându-și capul cu păr auriu printr-un crenel, își stropește cu lacrimi mantia, căutând cu privirea un cavaler care să-i facă dreptate" (319, p. 82). Odată devenită nevasta cavalerului, ea va rămâne imobilă în locuință, cum zice Georges Duby, „și nu va ieși din casă decât cu capul și, mai ales, părul acoperite" (595, p. 157).

Coordonatele ritualului de inițiere a fetelor și cele ale basmului popular se intersectează. *Interdicția de a tăia părul fecioarei* până la căsătorie (pentru a-i atrage pe bărbați, pentru a se arăta

disponibilă erotic) este urmată – după căsătorie – de *obligația de a tăia părul* sau, cel puțin, de a-l ascunde, de a-l ține acoperit (pentru a nu-i atrage pe bărbați, pentru a se arăta indisponibilă erotic). „Lipsa părului simbolizează dezactivarea dorinței sexuale" (233, p. 284). Vorba unei zicale populare rusești: „O fată tânără poate să se distreze [cu băieții] atât timp cât capul nu-i este acoperit" (204, p. 692). Cu alte cuvinte, cât timp nu este măritată. Prin acoperirea părului fata trece, din autoritatea tatălui, în cea a soțului.

Pentru istoricul Titus Livius era suficient să spună că femeile romane căsătorite („matroanele"), care devin „bacante", „umblă cu părul despletit" pentru a caracteriza ritualurile acestora ca fiind orgiastice și „desfrânate" (*Ab urbe condita* XXXIX, 13) (205, p. 529). Caracterul erogen al părului a fost cântat și de poeții Antichității. De Publius Ovidius, de pildă: „N-am putut oare și eu răvăși a iubitei cosițe?" (*Amores*) (94, p. 105). Cu „o pieptănătură frumoasă" – zicea poetul exilat la Tomis – fecioarele puteau „s-aprindă iubirea" băieților fără să recurgă la vrăji sau la filtre afrodiziace:

> Unele [fete] își fac și la țară o pieptănătură frumoasă; […]
> Astfel aprindeți mai lesne în inimi văpaia iubirii,
> Fără vrăjite-ncântări sau buruiene de leac.
> Nu vă încredeți în ierburi sau în băuturi fermecate,
> Nici nu-ncercați vrun venin de la o iapă-n călduri
> (*Medicamina faciei femineae* 29-38) (94, p. 292).

Întrebat ce-ar face – la limită – cu o femeie cheală, hiperpotentul sexual Don Juan răspunde că și-ar călca pe inimă și ar iubi-o totuși: „Aș trăi eliberat de lanțurile iubirii pentru că iubita mea n-ar avea păr" (A. Perrucci, *Il convitato di pietra*, Neapole, 1678/1690) (66, pp. 185, 224).

Părul ca element erogen este o temă arhaică. Simpla vedere a părului unei fete (indiferent de corpul acesteia) generează puternice pulsiuni erotice. La Stith Thompson (*Motif-Index of Folk-Literature*, 1932-1937), acest subiect de mitologie și literatură veche populară este extrem de bogat documentat. El se află indexat la *T11.4.1. Love through sight of hair of unknown princess* („Dragoste provocată de vederea părului unei prințese necunoscute").

Dimpotrivă, fecioara poate scăpa de insistențele unui „iubit nedorit" tăindu-și cosițele. Vezi motivul *T327.7. Girl escapes from undesired lover by cutting off her plaits of hair* („Fata scapă de iubitul nedorit prin tăierea pletelor sale"), subiect pe care îl întâlnim mai ales în folclorul est-european (Rusia, Lituania etc.) (1, pp. 334, 379).

Părul tăiat al fetei iubite înmagazinează toată senzualitatea ei. Prin arderea „cu cărbuni aprinși" a unei „șuvițe din părul cel mai lung" al iubitei se putea contracara infidelitatea erotică a acesteia (farmec arhaic, publicat în *Calendaru pentru toți*, 1862) (668, p. 49). Motivul *une mèche de cheveux* (ca fetiș erotic, suvenir, amuletă) a supraviețuit până târziu, în epoca romantică. Șuvița de păr a fetei era păstrată de iubit cu sfințenie, ca un fetiș erotic (*trichophilia*). În memoriile sale, Gheorghe Sion relatează o astfel de întâmplare produsă la Iași, cândva pe la 1845. Este o poveste cu tâlc pentru mentalitatea epocii, care surprinde întregul *Zeitgeist*, în pofida faptului că azi o astfel de pățanie ar fi considerată adolescentină și de un sentimentalism ieftin. O poveste adevărată, cu conotații melodramatice. Tânărul boier Alexandru Hrisoverghi s-a îndrăgostit de „una din cele mai frumoase femei ce strălucea atunci în Iași", Catinca Dimachi, căsătorită cu boierul Iordachi Beldiman. Iubirea a fost reciprocă. Îi las cuvântul memorialistului:

> [Catinca] n-a așteptat decât să-l audă pe acesta [= pe tânărul Hrisoverghi] zicându-i că are păr frumos și îndată s-a dus în camera ei de toaletă și, tăind o șuviță, i-o oferi cu graciozitate sentimentală. Hrisoverghi, a doua zi, găsi ocaziune de a-i trimite o poezie asupra șuviței sale de păr, iar cocoana Catinca, atinsă la coarda simțibilă, profitând de prima ocaziune de întâlnire între patru ochi, îi permise a săruta întreg părul ei cel frumos, pe care el îl cântase cu atâta foc, precum și întreg corpul ei cel voluptos (*Suvenire contimpurane*, 1888) (28, p. 405).

De la „o șuviță de păr" n-a fost decât un pas mic până la „întreg părul ei cel frumos" și de la acesta doar un alt pas mic până la „întreg corpul ei cel voluptos". Doar că soțul gelos, boierul Iordachi Beldiman, a surprins „relațiunile [lor] adulterine". Fiind om de onoare, tânărul Hrisoverghi s-a sinucis, aruncându-se

de la geamul iatacului amantei sale. „Coconul Iordachi" și-a alungat soția „păcătoasă", punând-o „aproape dezbrăcată cum era" într-o trăsură și trimițând-o la părinții ei (28, pp. 401-405). Cam așa cum am văzut că trimite mirele pe mireasa care nu se dovedește a fi fecioară în noaptea nunții (vezi *supra*, 7. „Cultul virginității miresei *vs* cultul virilității mirelui").

*

Fata Pădurii este o ființă violentă și hipersexualizată din mitologia populară, născută mai ales din fanteziile erotice ale oierilor din nordul Transilvaniei. Cu ea are de-a face bărbatul izolat, despărțit de „drăguța" sa, cel care „se gândește prea tare la ea" (103, p. 653). Fiind fecioară („Că-i fată, n-are bărbat,/ Nici cocon de legănat"), Fata Pădurii este imaginată ca o femeie frumoasă „cu păr lung și-n despletit":

> Fată mândră despletită,
> Cu cosâță aurită,
> Cu pieptân de lemn de brad
> Ie să pieptăna pă cap (102, pp. 110-111).

Două caracteristici definesc sexualitatea ei excesivă și animalitatea-i constitutivă. Pe de o parte, Fata Pădurii are „țâțe pă tot corpul", chiar „și în gură". Pe de altă parte, este o „fată frumoasă", cu „păr mare", revărsat pe spate „până-n călcâie", dar și cu pilozitate pe tot trupul, „de la gâtu-n jos". În limbaj popular, este o fată „flocoasă" (103, p. 654):

> Acolo era o fată cu țâțele ca muierile și în gură! Și cu trup ca muierile și cu păr lung, negru… Da' de la gâtu-n jos toată, toată, toată o fost păr. Ca ghibolu' [= bivolu']. Și cu țâță și pă trunchi și pă tot corpu (99, p. 17).

În relațiile erotice cu flăcăii (contact sexual, dans etc.), aceștia sunt răniți sau omorâți de Fata Pădurii: „L-o jucat [pe fecior] până l-o omorât" (99, p. 18). Demonițe oarecum asemănătoare sunt legendara „Avestița – Aripa Satanei", cu păr lung pe cap și pe corp și cu sâni mari (80, pp. 174-178), precum și „Fata sălbatică", femeia fatală din baladele populare românești:

Câți voinici s-au dus,
Toți că s-au răpus [...]
Fata sălbatică,
Mare, năpraznică (206, pp. 103-106).

8. Diavolița Avestița legată cu lanțuri și ținută de păr de Sf. Mihail și Sf. Sisoe (miniatură din *Cartea de pictură a lui Radu Zugraful*, secolul al XVIII-lea; mss. BAR nr. 5307)

Subiectul este răspândit și în literatura populară universală și în mitologiile lumii (208). Vezi, în *Indexul motivelor mito-folclorice* întocmit de Stith Thompson, motivele: *F441.6.3. Sexual relations with wood-spirit fatal* („Relații sexuale întreținute cu zâna pădurii

fatală"), *F302.3.4. Fairies entice men and then harm them* („Zânele îi seduc pe bărbați și apoi îi distrug"), *F585.1. Fatal enticements of phantom women* („Atracții erotice fatale provocate de femei fantome") etc. Există o întreagă mitologie nord-europeană cu diverse variante a unei divinități feminine a pădurilor, care aleargă „cu părul fluturând în vânt și cu marii ei sâni aruncați peste umeri" (207, pp. 118-119).

*

În cultura populară și arhaică există nenumărate gesturi, atitudini sau formule erotice mai mult sau mai puțin aluzive, mai mult sau mai puțin codificate. Într-o comunitate cu mentalitate tradițională, faptul că o fată își poartă părul într-un anume fel (considerat inadecvat) poate declanșa un imens scandal cu conotații erotice. În „cântice țigănești" sau în balade țărănești preluate de lăutari, poetul Miron Radu Paraschivescu s-a dovedit a fi un bun cunoscător al acestor coduri culturale:

— Mărioară de la munte,
Nu-ți lăsa părul pe frunte
C-au să-ți iasă vorbe multe! (*Cântice țigănești*, 1941) (209, p. 70).

În acest limbaj încifrat, rural și premodern, a-i declara unei fete, de pildă, că îți plac pletele sau ochii ei avea o semnificație erotică mult mai puternică decât în limbajul nostru, urban și modern. În secolul al XIX-lea, în comunicarea folosită în mahalalele orașelor au supraviețuit unele „fosile vii" de acest tip. Dacă nu cunoșteai aceste coduri culturale, puteai ușor să faci gafe scandaloase. I.L. Caragiale, de pildă, un împătimit al vieții de mahala, a avut parte de o asemenea experiență, pe care i-a relatat-o poetului Panait Cerna. Aflându-se odată într-o cârciumă din spatele Grădinii Cișmigiului, Caragiale a complimentat-o pe crâșmărița bine făcută, uitându-se „lung și galeș la dânsa":

— Strașnici ochi ai, coană Marghioalo!

Spre surprinderea dramaturgului, s-a produs o mare confuzie de mesaj. Frumoasa coană Marghioala i-a răspuns panicată lui Caragiale, ca și cum acesta i-ar fi propus direct să se culce cu ea:

— Nu, nu se poate, coane Iancule, că mi-e frică de bărbatu-meu (210).

Cunoscutul antropolog de origine maghiară Géza Róheim s-a referit într-unul din studiile sale la relațiile sexuale dintre țăranii din Ungaria secolului al XIX-lea. Tinerii din localitățile din nordul țării, de pildă, își începeau viața sexuală pe la 15-16 ani, iar codul de comunicare erotică era simplu: „Era suficient ca băieții să oprească fetele și să le atingă un sân. Fata spunea apoi da sau nu" (632, p. 430).

*

Menirea afișării „la vedere" a podoabei capilare dispare odată ce fecioara devine nevastă. Evident, ea dispare și o dată ce fata se călugărește, devenind tot un fel de soție, „mireasa lui Cristos". Ea trebuie să aducă la mânăstire o dotă, o zestre, ca în cadrul unei căsătorii reale (671, p. 230). În ambele cazuri de nuntă, reală sau simbolică, părul feciorelnic trebuie tăiat, strâns sau acoperit:

M-aș face călugăriță
Și nu mă-ndur de cosițe,
De cosițe gălbioare,
Lăsate-n jos pe spinare (103, p. 54).

Expunerea la vedere a părului de către o femeie măritată nu-și pierde doar rațiunea de a fi (atragerea erotică a bărbaților), ci devine un mare păcat, un sacrilegiu. Ca un act suprem de erotism și de „supunere sexuală", soția își va descoperi și despleti părul doar în fața bărbatului ei și doar în intimitatea tainică și întunecoasă a dormitorului. Acest gest erotic rămâne strict un privilegiu al soțului.

Revin la Dimitrie Cantemir și la „năravurile moldovenilor", descrise de principe ca un adevărat etnolog de pe la 1700. Atenție la tonul categoric și la termenii tranșanți („nimic mai de ocară", „fărădelege", „rușine") folosiți de Cantemir la începutul secolului al XVIII-lea pentru a descrie aceste cutume erotice:

Ei [= moldovenii] nu socotesc nimic mai de ocară decât să se vadă părul unei femei măritate sau al unei văduve; și se socotește

> fărădelege să descoperi la vedere capul unei femei. Dimpotrivă, fetele socotesc că e rușine să-și acopere capul, chiar și cu pânza cea mai subțire, căci ele socotesc că a umbla cu capul gol [= descoperit] este semnul curăției [= virginității] (*Descriptio Moldaviae*, 1714-1716) (26, p. 209).

Femeile (nevestele) romînce, scrie la rîndul său un călător străin prin spațiul românesc, „nu-și mai lasă niciodată părul sau cozile să fie văzute de bărbat". Evident, cu excepția soțului. Ele își ascund părul despletit ca și cum și-ar ascunde goliciunea sânilor: „Când se împletesc sau se despletesc se ascund într-un loc mai retras și mai singuratec ca să nu le vadă nimeni: dacă ar veni cumva în grabă vreun bărbat și ele nu ar avea timpul să și-l împletească, atunci se acoperă cu o broboadă și se rușinează mult […]. Ele spun că nu se cade, acum când nu mai sunt fecioare, să-și mai arate părul".

Conform codului cultural al societăților tradiționale, o fată cu părul neacoperit se plasa simbolic la una dintre extremele societății: era fie fecioară, fie prostituată. Ambele trebuiau să-i atragă erotic pe bărbați cu ajutorul podoabei capilare. Prima din rațiuni maritale, a doua din rațiuni materiale. Pe la 1656, de pildă, călătorul turc Evliya Çelebi, vizitând țările române, observa oarecum surprins faptul că prostituatele din București și Iași – care aveau de oferit „celor ce le ies în cale frumusețea lor și plăcerile trupești" – umblau cu capul descoperit și cu pletele în vânt (131, p. 411).

În vechi descântece populare de deochi, presupușii agenți malefici (care provoacă maladia magică) sunt blestemați să devină asexuali:

> De-i fi deochiat de bărbat,
> Crape-i boașele,
> Să-i curgă sângele;
> De-i fi deochiat de femeie,
> Crape-i țâțele,
> Să-i curgă laptele;
> De-i fi deochiat de fată mare,
> Să-i pice părul [variante: Crape-i cosițele; sau: Să-i cază cosița bălaie],
> Să-i rămâie tidva goală (224, p. 142; 225, p. 70).

Aparent paradoxal, „părul fetei mari" este pus în acest caz pe același palier simbolic cu „boașele bărbatului" (sau cu „sulacul bărbatului") și cu „țâțele femeii". Este un semn că, pentru mentalitatea magică populară, cele trei părți ale corpului au conotații sexuale cam de același calibru. Asemenea descântece au fost culese de folcloriști de la diverși informatori populari în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (162, pp. 422 ș.u.; 224, pp. 133-152). Mai important este faptul că acest tip de descântece se regăsește în vechi manuscrise de la începutul secolului al XVII-lea (cca 1601-1618), fiind cel mai vechi descântec de deochi atestat documentar și „unul dintre primele texte magice românești curative" (225, pp. 70-71, 262).

*

În spațiul românesc și, în general, în estul Europei, femeile măritate recurgeau la două metode pentru a nu-și ține părul despletit „la vedere": împleteau părul în cozi (cosițe) și/sau acopereau părul cu o basma (broboadă). Verbul „a îm-*pleti*" chiar asta însemna inițial: „a îmbina *pletele* în cozi (cosițe)". La primul palier de maturitate sexuală, fetele tinere, cele „intrate în horă", dar încă necăsătorite, purtau părul neacoperit, dar strâns într-o coadă sau în două. De aceea astfel de fete erau numite *codane*.

Evident, femeile măritate care jucau în horă erau obligate să poarte părul acoperit cu basmale. Puteau să n-o facă doar dacă fugeau în alt sat, în altă comunitate, care nu le cunoștea statutul social. În 1767, de exemplu, o nevastă oarecare din satul Cățel a fugit în satul Tingani (ambele din județul Ilfov), unde „s-a făcut fată mare": „a jucat în horă [ca o] fată mare, așa cu cosițe". Deghizarea ei în codană a avut urmări erotice, astfel că a avut o relație sexuală cu un bărbat din acel sat. Soțul ei a adus-o înapoi, în satul Cățel, purtând-o și rușinând-o pe ulițe, „de au văzut-o toți oamenii" fără basma și cu cosițe (493, p. 334).

Broboada avea menirea de a ascunde părul erogen al miresei/femeii. Conform primului înțeles din dicționarul lui Lazăr Șăineanu (1896), *a îmbrobodi* însemna inițial „a acoperi capul miresei cu o broboadă (în ziua de cununie)", dar la figurat însemna „a ascunde realitatea". Termenii *maramă* (*măhramă*) și chiar *năframă* provin

din turcescul *mahrama*, care se referă la statutul sexual al femeii și la portul adecvat unei neveste islamice (postura „asexuată", prin completa acoperire a părului, a formelor sânilor etc.). Pe la 1832, în *Condica limbii românești*, vornicul Iordache Golescu definea termenul *măhramă* ca fiind

> Pânza cu care să învălesc, să împodobesc, să brobodesc muierile la cap a dooa zi după cununie, la dăzgoveală (168, p. 327).

Dăzgoveala/desgoveala (de la verbul *a desgovi*) este un moment ritual important în cadrul nunții: când se scoate găteala de pe capul miresei și se pune *măhrama* (broboada) pentru a ascunde părul ei pentru totdeauna. Acest act ceremonial, *desgoveala* sau *îmbrobodirea miresei*, este făcut anume de nașa (nuna) cea mare. În timpul ceremoniei rituale mireasa păstrează mutenia rituală și dansează cu ceilalți nuntași *hora desgovelii*. În dicționarul său, Lazăr Șăineanu susținea că termenul provine din slav. *goveĭõ* (= „a respecta, a se prepara cu religiozitate").

Pe la 1884, în unele sate din județul Brăila, așa cum rezultă din răspunsurile la *Chestionarul* întocmit de B.P. Hasdeu, după noaptea nunții, nuna îndeplinește ceremonia de „înveleală a miresei sau îmbroboditul (legatul la cap)" (614, p. 255). Etnomuzicologul Teodor Burada a descris, tot în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, obiceiul țăranilor români din Dobrogea de a acoperi mireasa „peste tot capul cu o pânză sau [cu] cit ce se numește *sovon* (*hobot*), încât nu i se vede deloc fața". Observând asemănarea cu unele cutume islamice și fiind vorba de o regiune multietnică și multiconfesională cum este Dobrogea, Burada nu a exclus posibilitatea ca acoperirea de către nașă a capului miresei cu un văl să fie „un obicei turcesc" preluat de români (*O călătorie în Dobrogea*, 1880) (211, p. 20).

Înainte de *îmbrobodirea* de către nașă a miresei, tot nașa îi piaptănă părul fetei, care apare pentru ultima dată despletită „la vedere". Cu acest prilej, lăutarii intonează un cântec de jale, un fel de cântec „de înmormântare", fiind deplâns faptul că, de-acum încolo, părul femeii va fi ținut ascuns („mort") pentru totdeauna:

9. Nicolae Tonitza, *Tătăroaice din sudul Dobrogei*, pictură, cca 1934-1935

Oi sărace păr negru,
Cum am să mi te leg
Nici vântul să nu te bată,
Nici soarele să nu te ardă (32, p. 353).

La începutul secolului al XIX-lea, elveţianul François Recordon, secretarul domnitorului Ioan Caragea (1812-1818), a descris principalele ritualuri din cadrul „nunţilor boierilor români". Ca vest-european, unul dintre ele i s-a părut nu numai „foarte ciudat", dar şi „indecent":

> O ceremonie care are loc în aceeaşi zi constă, şi mi s-a părut foarte ciudată, în a despleti pe tânăra soţie în faţa întregii adunări şi a o pieptăna din nou, pe când lăutarii cântă cântece româneşti care spun că rostul acestei ceremonii este să arate că soţia, părăsind găteala de cap a fetelor şi luând-o pe cea a femeilor măritate, intră în rândul acestora. Această ceremonie şi acest cântec ar avea la noi [în Elveţia] ceva indecent fără îndoială, dar aici toate tinerele căsătorite trebuie să le suporte, deşi privitorii zâmbesc adesea văzându-le încurcătura şi stingherea în care se află (379, p. 683).

În zonele din Moldova și Transilvania învecinate cu Ucraina (în nordul Transilvaniei, Basarabia, Bucovina și mai ales în Bucovina de Nord, în „ținutul Cernăuțului") a pătruns și obiceiul ucrainean al femeilor de a purta păr lung, împletit într-o coadă groasă, care apoi era încolăcită în spirală pe creștetul capului (în limbaj popular ucrainean *bublik* = „covrig"). Era un alt mod de a ascunde părul femeii măritate. Este vorba de pieptănătura populară a femeilor ucrainence, făcută celebră în lumea occidentală de azi de Iulia Timoșenko, fostul prim-ministru al Ucrainei (în anii 2005 și 2007-2010). Un pasaj din cartea *Nunta la români*, publicată de folcloristul Simeon Florea Marian la sfârșitul secolului al XIX-lea, este, cred, edificator:

> Atât în Bucovina, cât și-n celelalte țări locuite de români, este datina ca copilele și copilandrele să îmble almintrelea îmbrăcate și mai ales îmbrobodite de cum umblă fetele mari [= fetele care „au ieșit la joc" sau femeile]. Așa în unele sate din Bucovina copilele îmblă vara mai mult cu capul gol, iar iarna îmbrobodite cu niște tulpănașe. Acest port îl întrebuințează ele până la 15-16 ani, adică până ce ies la joc […], numindu-se codeancă, pentru că poartă părul în coadă simplă […]. Măritându-se, […] își schimbă portul capului, purtând părul capului împletit în gâță [= coadă încolăcită pe creștetul capului] și ștergarul legat peste gâță astfel, nu ca codence, ba la hramuri și sărbători mari îmblând numai în gâțe pe vârful capului (*Nunta la români*, 1890) (31, I, p. 12 și II, pp. 217-219; vezi și 39, p. 42).

Pentru modul de strângere a părului de către româncele măritate din nordul Transilvaniei (posibilă influență de la ucrainencele huțule) avem o relatare din 1792, datorată germanului Michael Lebrecht, care se referă la tradiții mult mai vechi. El a observat surprins „îndărătnicia" vădită de „națiunea valahă" în „păstrarea obiceiurilor și datinilor moștenite":

> Femeile lor [= ale valahilor] poartă părul frumos pieptănat, împletit în cozi sau adus în jurul capului (150, pp. 34, 102).

Obiceiul ritual practicat de femeile căsătorite, care consta în ascunderea sau tăierea podoabei capilare (repet, din cauza credinței în funcția erogenă a părului), este foarte răspândit în diverse

culturi ale lumii. În India, de pildă, fetele ajunse la pubertate își strâng părul. Femeile adulte indiene își despart părul în două și îl împletesc într-o coadă pe spate. Vopsirea cărării cu roșu indică statutul de femeie măritată. Părul va fi totuși despletit în perioada de menstruație și (în Punjab) după ce femeia naște, după ce are vreun contact sexual, după decesul soțului (639, pp. 83-84).

Dacă în estul Europei cozile și basmalele rezolvă această problemă de cultură tradițională, la populațiile semite măsurile sunt mai radicale și sunt de natură religioasă. La islamici sunt nenumărate procedee, reglementate de tradiție, de a ascunde zonele și formele erogene ale corpului feminin, de la cele mai „liberale" până la cele mai tradiționale: *shayla*, *hijab*, *chador*, *niqab*, *burqa*.

10. Modalități de a ascunde părul (și chipul) femeilor islamice

Cea mai radicală dintre ele, așa-numita *burqa* afgană (care acoperă părul, chipul și corpul femeii), a fost introdusă de Habibullah Han (1901-1919), emirul Afganistanului. Rolul ei era de a ascunde chipul și corpul celor 200 de cadâne din haremul emirului pentru a nu ispiti alți bărbați. Îmbrăcămintea tip *burqa* a fost reintrodusă în ultimele decenii, de către talibani, de data aceasta ca o regulă obligatorie pentru toate femeile afgane. În ultimii ani, în unele țări vest-europene a fost interzisă prin lege purtarea acoperământului *burqa* în spații publice. Cea mai uzuală metodă, basmaua islamică (arab. *khimar hijab* sau *shayla*), menită să ascundă complet toată podoaba capilară a femeii măritate, dar nu și chipul ei, este unul dintre procedeele prevăzute în Coran. Conform cărții sacre (*Coran* 24, 31, *Sūrat an-Nūr*), au dreptul să vadă părul neacoperit al unei femei doar „soții, tații, tații soților, fiii, fiii soților, frații, fiii fraților și fiii surorilor", precum și alți

bărbați care nu au dorințe fizice. Dar și bărbații trebuie să nu se uite la părțile femeiești care i-ar putea excita. Erecția trebuie ținută sub control:

> Spune drept-credincioșilor – a zis Allah – să-și plece privirile și să aibă grijă de membrele lor bărbătești (*Coran* 24, 30, *Sūrat an-Nūr*) (212, pp. 220-221).

La femeile evreice din mediul iudaic ortodox, măsura era/este și mai radicală. Când se mărită, femeia își tunde foarte scurt părul de pe cap și îl înlocuiește cu o perucă (ebr. *pei'ah*; idiș. *sheitel*). Chiar și aceasta trebuie să fie acoperită cu o pălărie specială. În contractul ceremonial de căsătorie (ebr. *ketubah*) se specifică în ce situații poate bărbatul să întreprindă acțiunea de divorț. Una dintre ele sună astfel: „dacă femeia a încălcat legea evreiască, de pildă circulând în public cu capul descoperit" (*Ket.* 7, 6) (182, p. 247).

Aceste datini au supraviețuit și în credințele populare ale evreilor ortodocși din spațiul românesc, așa cum au fost ele consemnate la începutul secolului XX de folcloristul evreo-român Sal. Segall:

> Femeia [evreică] măritată care nu-și tunde capul riscă să cază în adulter și atrage blestemul foamei asupra copiilor ei. [În schimb] poporul crede că fetele care își taie părul în timpul fecioriei vor fi văduve de tinere (213, pp. 99, 101).

Într-un capitol intitulat „Chestia evreiască", George Panu (*Amintiri de la Junimea din Iași*, 1908) a descris „strania" apariție a evreilor și mai ales a femeilor evreice pe străzile Iașilor din a doua jumătate a secolului al XIX-lea:

> Totul îi deosebea [pe evrei] de români, și totul îi făcea pe aceștia [= pe români] să se revolte sau să se îngrijească. Portul atât la evrei cât și la evreice era deosebit. […] Barbele inculte și prolixe și perciunii cei interminabili, iar la femei perucele mari și păroase de pe cap (femeile la măritare își tăiau părul) cu cărarea lor lată, care se vedea de la o poștă că-i artificială, toate acestea te izbeau ca ceva straniu și neadaptabil (214, p. 236).

Într-un studiu etnografic de la sfârșitul secolului al XIX-lea referitor la evreii din Bucovina, Dimitrie Dan observa un declin treptat al obiceiului:

> Dispar cu încetul […] perucile la femeile [evreice] cele măritate, care nu-și mai taie părul înainte de cununie (89, p. 9; vezi și 69, p. 61).

În 1788, în plină epocă iluministă, călătorind prin Rusia, americanul John Ledyard observa cu îndreptățire că deprinderea evreicelor măritate de a-și tăia părul ar fi similară cu datina femeilor căsătorite din estul Europei de a și-l ascunde sub basma:

> Obiceiul tinerelor femei sau fecioare de a-și purta părul pe umeri și al celor măritate de a și-l ascunde este în mod foarte ciudat păstrat de evreii care țin mult la toate obiceiurile lor […]. Același obicei este de asemenea universal printre polonezi, ruși și tătari. Este încă unul dintre acele obiceiuri estice, odrasla geloziei [masculine] orientale. În clipa în care o femeie se mărită la ei, devine însemnată așa cum facem noi [= americanii] cu un cal pe care l-am cumpărat. Să-și ascundă părul înseamnă să și-l taie, și să-și fi tăiat urechile în același scop nu ar fi fost mai ridicol. Așa a fost întotdeauna tratată de către bărbat acea parte blândă și demnă de dragoste a rasei umane [= femeia] în societățile primitive și necivilizate (215, p. 460).

John Ledyard este un „proto-antropolog" inteligent, care a observat că unele obiceiuri aparent diferite (tăierea părului și, respectiv, acoperirea lui) sunt „universale". Ele sunt practicate în culturi și culte diferite și fac parte din aceeași categorie rituală. Pe de altă parte, Ledyard a sesizat faptul că toate aceste datini au la origine conotații sexuale, fiind „odrasla geloziei [masculine] orientale". Gafa lui a constat în faptul că, nu ca un antropolog autentic, ci ca un filozof iluminist, a tratat cu dispreț popoarele non-vestice (pe cele est-europene, semite etc.) ca fiind „societăți primitive și necivilizate". Nu îi rămânea decât să-și confecționeze vreun discurs prin care să educe și să civilizeze triburile cercetate. Coborât cu hârzobul din „Lumea Nouă", arogantul domn Ledyard a uitat să țină cont de codurile culturale ale „Lumii Vechi", pe care a vizitat-o în 1778.

Pentru femeile creștine, apostolul Pavel (pe care Cioran l-a descris ca fiind „cel mai de seamă agent electoral [al creștinismului] din toate timpurile") (223, p. 176) este cel care a fixat norma: a înlocuit obiceiul iudaic al tunderii părului și purtării unei peruci cu cel tradițional european al ascunderii lui (prin împletire, prin acoperire cu un văl etc.). „Dacă pentru o femeie e rușine să se tundă ori să se radă, [atunci] să-și pună văl" (*1 Corinteni* XI, 6). Nu este cuviincios ca femeia să poarte părul lung și despletit. Ea trebuie să și-l prindă în cosițe și/sau să și-l acopere cu o broboadă:

> Femeia, dacă poartă părul lung, este de cinste? Căci cosița i-a fost dată ca zăbranic [= văl] (*1 Corinteni* XI, 15).

Femeile nu au voie să stea cu capul descoperit, deci cu părul la vedere, mai ales când se află în incinta unei biserici (204, p. 693).

> Orice femeie care se roagă sau proorocește cu capul dezvelit, capul și-l necinstește. […] Judecați voi singuri: cuviincios este ca o femeie să se roage la Dumnezeu cu capul descoperit? (*1 Corinteni* XI, 5 și XI, 13)

Semnalez alte asimetrii. Bărbații trebuie, dimpotrivă, să aibă capul descoperit în biserică. Părul erogen al femeilor (dar, de data aceasta, și cel al fetelor) trebuie acoperit în biserică, pentru a nu produce vreo atracție erotică asupra bărbaților în momente speciale, când preotul predică și credincioșii se roagă. „I se scoală în biserică" este o vorbă populară de ocară pentru un bărbat. Tot din acest motiv femeile, față de bărbați, sunt așezate în zone diferite ale templului, cât mai departe posibil: *la etaj*, în sinagogi și moschei (ba chiar și în unele biserici) (***226***), și *în spate*, în pronaos, sau *în stânga*, în naos, în biserici. Chiar așa izolate fiind de bărbați, în biserică, femeile trebuiau (trebuie) să-și ascundă părul sub broboadă sau basma. Decelăm astfel încă o asimetrie fățișă: bărbații trebuiau (trebuie) să-și descopere capul în templul creștin, pe când femeile să și-l acopere. În ceea ce privește cultul mozaic, pentru ca să nu se întâlnească cu bărbații nici în drum spre sinagogă, exista o intrare diferită pentru femei, la

care – în unele cartiere evreiești (*Juderias*) din orașele spaniole, de pildă – ajungea o stradă specială, numită *Ulița evreicelor*.

Tradiționalism și modernitate

Sigur că, în epoca modernă, nu numai obiceiul femeilor evreice de a-și tăia părul și de a purta peruci începea să „dispară cu încetul" (cum observa etnograful Dimitrie Dan în 1899), dar se diminua și obiceiul romăncelor măritate de a-și ascunde părul sub basma. Pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea, de exemplu, cam atunci când iluministul american John Ladyard străbătea Europa de Est, încep și romăncele – evident, cele din mediul urban – să nu-și mai „îmbrobodească" părul, ba chiar să folosească peruci, bucle false și meșe de păr. De data aceasta însă, nu o făceau pentru a diminua conotațiile sexuale ale părului, ci pentru a le spori.

Deja la sfârșitul secolului al XVIII-lea, afișarea de către femei a părului în public, vopsirea și buclarea lui, purtarea de păr străin (peruci, meșe, bucle, zulufi, „scârlionți") erau semne explicite de cochetărie feminină și de frivolitate erotică. Nu doar că o arhaică tradiție rituală era încălcată, dar – ca și folosirea „sulimanurilor", a „dresurilor de obraz" etc. – era un mesaj sexual limpede adresat bărbaților din urbe. În schimb soții lor s-au simțit trădați, devenind geloși și extrem de agresivi. Exercitat abuziv timp de milenii, „dreptul masculului" era brusc pus sub semnul întrebării.

Pe la începutul secolului al XIX-lea, un evreu din orașul Bălți (Basarabia) devine violent față de soția sa, care își lasă părul să crească (în loc să se tundă și să poarte peruca tradițională) pentru că vrea să se convertească la creștinism. „[El] a zărit-o cum că ari păr pe cap și nu se cade după obiceiul lor [= al evreilor], îndată au început a o bate și a o munci groaznic, [cu] bătăile și muncile cele jidovești cumplite" (305, p. 99).

Până la urmă, evreica maltratată a fugit de acasă, ca și femeia creștină, abuzată și ea de soț, din cazul de mai jos. Urmează un exemplu tipic de hegemonie masculină, de *androcrație*, de pe la 1800, de afișare a „dreptului" masculului și de luptă (corp la corp!) pentru drepturile femeii. Este vorba de o declarație scrisă prin care un domn gelos din Brașov îi explică judecătorului că

i-a tăiat părul nevestei sale Maria și a bătut-o pentru că, făcându-și „frizuri" și punându-și „păr străin în cap", ea nu s-ar fi purtat „după cum iaste rânduit":

> Nici în gând n-am avut ca să vie [Maria] la mine acasă cu frizuri. Așadar, i-am zis: „cu frizurul acesta și cu părul străin în cap la ce ai venit?" și atuncea i-am zis: „dezbracă-te și îți strică frizurul acesta". Și dumneaei au răspuns cu gura mare că „dumneata n-ai ce-mi porunci la frizurul meu". M-am mâniat și eu la vorbele acestea și am apucat-o de păr și am pus-o jos și am scos federmeserul [= cuțitașul de ascuțit pana de scris] și i-am tăiat părul și am ajuns-o cu federmeserul la degete, așișderea și la cap și i-am dat și vreo câțiva pumni și, după ce i-am tăiat părul, am lăsat-o în voie și s-au dus (216, p. 231).

Din gelozie masculină, părul partenerei – elementul erogen care nu mai putea fi ascuns prin împletire sau îmbrobodire – trebuia să fie distrus. Dar adevăratele „păruieli" erau/sunt uzuale nu atât la conflictele dintre bărbat și femeie, cât la cele dintre două femei (termenul *catfight* a intrat în limba engleză pe la începutul secolului al XIX-lea). Fiecare dintre ele încearcă să strice podoaba capilară a celeilalte, adică „frizurul" rivalei sale. Asta chiar dacă lupta se dă între două preotese din Țara Românească la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Una o păruiește pe cealaltă, „zmulgându-i și o [șu]viță de păr din cap", cum sună o declarație dintr-o „pricină ce se caută de clericii sfintei Mitropolii cu judecăți" (mss BAR, nr. 640, din 1791) (179, p. 149).

*

În ceea ce privește violența practicată de bărbat asupra femeii, merită să deschid aici o scurtă paranteză. Obiceiul soțului de a-și bate nevasta era considerat a fi unul dintre „drepturile" lui inalienabile. Aceasta era o percepție uzuală chiar și pentru femei. Este o problemă de mentalitate tradițională, profund inoculată. De aceea astăzi este atât de dificilă lupta pentru demascarea și diminuarea violenței domestice în România. Din nefericire, zicala „bătaia e ruptă din rai" se aplica nu numai copiilor, dar și nevestelor. În mod tradițional, soția bătută lua apărarea soțului violent

în fața cuiva (a unui străin) care încerca să-i oprească acestuia izbucnirea de agresivitate:

Ce te bagi, domne?! E bărbatu' meu și, dacă vrea el, mă bate.

În astfel de cazuri, intervenția protectoare a unui străin bine intenționat era percepută ca o intruziune, fiind considerată mai brutală decât violența administrată de propriul bărbat. Pentru mentalitatea tradițională, agresivitatea bărbatului față de femeie este o formă a acestuia de a-și manifesta supremația masculină și virilitatea, ba chiar și dragostea. La țigăncile corturărese din România puteai auzi nemulțumirea că nu mai sunt bătute, semn că nu mai sunt îndrăgite: „Bărbatul meu nu m'a mai bătut de mult; el nu mă mai iubește" (143, p. 198). Asocierea vulgară dintre bătaie și actul sexual spune multe. Vezi expresia: „a-i fute [cuiva] o palmă, un pumn sau o mamă de bătaie".

În memoriile sale (*Histoire de ma vie*, 1792), Giovanni Giacomo Casanova – aflat la Sankt-Petersburg în anii 1764-1765 – își povestește isprăvile sexuale cu o țărăncuță rusoaică de doar treisprezece ani. O cumpărase de la părinți cu „o sută de ruble" și avea asupra ei „drepturile stăpânului", ceea ce implica „dreptul de a se culca cu ea" în toate felurile, dar și „dreptul de-a o bate" ca pe o roabă. Cu toate că le considera privilegii „barbare", specifice Europei Orientale, aventurierul venețian și-a exercitat cu prisosință toate aceste drepturi. Bătaia aplicată fetei – notează Casanova – „era cel mai bun mod de a o convinge că o iubeam. După bătaie devenea încetul cu încetul mai afectuoasă și ne împăcam îndeplinind ritualurile iubirii". „Așa ceva nu se putea întâmpla decât în Rusia, unde ciomagul [sau biciul] are o asemenea putere încât face minuni", va spune ulterior Casanova (215, pp. 84-86). Ba și în țările române se putea întâmpla „așa ceva", după cum au depus mărturie alți călători pe aici, pe la „Porțile Orientului".

Uneori, când femeia bătută crunt încerca totuși să-și domolească soțul (sau concubinul), să-l lecuiască de agresivitatea abuzivă, ea apela la mijloace de natură magică, pentru că altele (cele de natură juridică) nu avea la îndemână. Din secolul al XVI-lea, femeile apelau de regulă la vrăjitoare pentru a învăța

să facă descântece sau licori magice împotriva agresivității soților (640, p. 62). Iată un bun exemplu, atestat în spațiul românesc în documente din primele decenii ale secolului al XIX-lea. În 1824, o femeie din Țara Românească, nevastă de arendaș, s-a dus la un preot creștin-ortodox, un oarecare Iosif, din preajma Sibiului, care știa să facă descântece magice. I-a adus acestuia cămașa soțului care o bătea sistematic, urmând ca preotul să facă vrăji cu ea, astfel ca arendașul violent să moară cu zile.

Din perspectiva episcopului creștin-ortodox al Sibiului, Vasile Moga, vinovat de fapta comisă (vrăjitorie) nu a fost atât femeia, cât preotul Iosif, pe care l-a sancționat cu „canon greu" și la adresa căruia a conceput următoarea „carte de porunci". O combinație amuzantă de limbaj specific birocrației habsburgice și de discurs teologic iluminist, menit să stopeze „credințele deșarte":

> Prin milostiv decret gubernialicesc din 10 dechemvrie [1824] cu no. 4898 se poruncește să facă cunoscut tutulor preoților neuniți [= ortodocși] ca să nu amăgească norodul a crede întru descântece, precum au făcut popa Iosif de la Cârțișoara că au făcut leturghie pe cămașa arândatorului Gheorghe Ciortolan din Țara Românească fiind că să să prăpădească că și-au bătut muierea adecă pe arândășița și au fost plătit popii 20 [florini] nemțești și o cupă de vin (217, p. 403).

*

Moda îngrijirii părului de către femei a venit anume din Europa Centrală și de Vest, de la Viena, Berlin și Paris. Nu este întâmplător faptul că evenimentul de mai sus, cel cu bărbatul care taie „frizurul" nevestei sale, este atestat anume la Brașov (cca 1800). Nu este întâmplător nici faptul că, anume în acest caz, este folosit un neologism (fr. *frisure*), iar nu un „fanariotism", precum „zuluf", ca la sud și est de Carpați (tc. *zülüf*; ngr. *zulúfi*).

În epocă, jupânesele din țările române comandau peruci de la peruchierii nemți „de peste munți", mai ales din Brașov și Sibiu, care lucrau după moda vieneză. În 1810, de pildă, cucoana Catinca, soția vornicului Barbu Știrbei, scria de la Craiova negustorului Constantin Hagi Popp din Sibiu pentru a-i explica ce fel de perucă dorește. Tot atunci (în 1810), Mărioara Rosetti comanda

de la Sibiu două peruci (493, pp. 222-223). Abia în 1816 sunt atestați în București primii meșteri și comercianți de peruci, numiți „perucași". Probabil că, după doar câteva decenii, peruchierii au devenit destul de uzuali în marile orașe românești, odată ce, în 1844, Mihail Kogălniceanu îi enumera pe aceștia printre târgoveții de condiție medie din Iași, la un loc cu negustorii băcani. „Toți peruchierii, toți bacalii [= băcanii]", zicea Kogălniceanu, își permiteau să meargă prin oraș cu trăsuri cu doi surugii și trase de șase cai (*Fiziologia provincialului în Iași*, 1844) (218, p. 94).

Cu „pămătufuri și badanale", cu „pomezi, suleimanuri și dresuri de obraz" (păstrate în „gavanoase", ținute în „besactea"), cucoanele române își încondeiau sprâncenele (groase și îmbinate – semn de frumusețe în lumea islamică), își făceau benghiuri, murse și alunițe false, își puneau nasul „în talgere cu apă rece să se disroșească", își boiau obrajii cu roșu și își căneau părul în negru (Alecsandri, *Chirița în Iași*, 1850). Încet-încet, românce le emancipau. Trecuse un secol și jumătate de când mitropolitul Antim Ivireanul stabilise, în *Mântuirea păcătoșilor*, ca fiind „mare păcat" specific femeiesc faptul „că [ele] se-mpodobesc și-și înfrumusețează trupul lor cu văpseli, ca să arate mai frumoase decât fireasca podoabă [pe] care le-au dat Ziditorul" (219, p. 632).

Nicolae Filimon a scris pagini antologice despre „toaleta elegantelor din timpii domnilor fanarioți" (*Ciocoii vechi și noi*, 1863) (132). La rândul său, poetul afemeiat Costache Conachi avea toate motivele să se întrebe pe la începutul secolului al XIX-lea:

Pentru ce îți ungi, femeie, fața cu atâta ghileală
Și îți muruiești obrazul cu băcan și cu văpsală?
Și de ce ț-încingi grumazul cu petre strălucitoare
Și îți umezăști zulufii cu ape mirositoare?

Povața moralizatoare a poetului îșilicar era previzibilă:

Lasă, dar, fățărnicia ș-a obrazului schimbare,
Căci frumusățа firească robește pre om [= pe bărbat] mai tare.

Tudor Pamfile și Mihai Lupescu (*Cromatica poporului român*, 1914) au cercetat tradiția populară a fardării:

De n-ai da cu suliman,
Nu ți-ar face pielea un ban.

În 1845, boiernașul muntean Teodor Vârnav vorbea despre „scârnave boieli" (517, p. 84). Tot cam atunci, dr. Paul Vasici a pus problema dintr-o perspectivă strict medicală: „Sulimanele sunt toate stricăcioase". Din aceeași perspectivă a abordat subiectul și dr. Iacob Felix, reformatorul domeniului igienei în România: „Dresuri, văpseli și sulimanuri […], care sunt [în mod] obișnuit otrăvitoare" (220).

Nil nove sub sole. Cicero vorbea despre părul femeilor „aranjat și pomădat" (*capillus compositus et delibutus*). Cu nouăsprezece secole înainte de bătaia descrisă mai sus pentru dreptul femeii de a purta „frizuri", Ovidiu compunea la Tomis un capitol întreg „Despre frizuri" în *Ars amandi*:

Nu voi putea număra numeroasele voastre tertipuri
De a vă friza uimitor. Moda le schimbă mereu
Orice femeie de rând, folosind elixire germane
Părul cărunt va putea să și-l vopsească din nou
Ba uneori va plăti cu arginți o superbă perucă
(Capul desigur e-al ei – părul e însă străin) (232).

La rândul lor, în secolele II-III e.n., teologii creștini Tertulian și Clement din Alexandria formulau interdicții ca femeile să-și vopsească părul și să poarte peruci. Anume în aceste cazuri, prohibițiile erau formulate în numele „spiritului de penitență", care nu permitea artificiile seducției (204, p. 693).

Părul bărbaților

În funcție de gen, conotațiile sexuale ale părului sunt destul de simetrice. Simplificând lucrurile, podoaba capilară reprezintă senzualitate la femeie și virilitate la bărbat (de la lat. *barbatus* = „care poartă barbă"). La Cantemir (*Divanul sau Gâlceava înțeleptului cu lumea*, 1698), sexualitatea băiatului începe la pubertate, atunci când începe „a înfiera musteața". Principele moldovean a glosat astfel: „adecă *pubes* să cheamă perii carii întâi la musteață

sau la barbă răsar" (186, p. 120). Și în jurul organelor genitale (*pubes* = „păr pubian"), spunea Isidor din Sevilla la începutul secolului al VII-lea (642, p. 77). Conform teoriilor freudiene, capul bărbatului este un simbol falic, iar tăierea părului este o castrare simbolică (635, VI, p. 3738). Fie că e vorba de potență sexuală, fie de vigoare masculină, legenda biblicului Samson este elocventă:

> Apoi ea [= Dalila] a adormit pe Samson pe genunchii ei și a chemat pe un om care a ras cele șapte șuvițe de pe capul lui Samson. Și Samson prinse a slăbi și puterea lui îl părăsi (*Judecători* XVI, 19).

În zona sud-est-europeană, această corespondență simbolică dintre părul bărbatului și forța sa (inclusiv sexuală) a supraviețuit de-a lungul secolelor, de la colecționarea de scalpuri ale dușmanilor (198), ca formă de preluare simbolică a puterii lor, până la umilirea adversarilor prin tăierea totală sau parțială a podoabei capilare și faciale. Pentru bărbații din Balcani, de pildă, „era rușine să-ți taie dușmanul mustața" (199, p. 29). În zonă, mustățile erau un semn obligatoriu de virilitate. În orice caz, aceasta era imaginea balcanicilor în Europa Occidentală a secolului al XVIII-lea, cum ne-o prezintă și opera *Così fan tutte*, pe muzica lui Mozart și libretul lui Lorenzo Da Ponte (premieră la Viena, în 1790). Când servitoarea Despina vede doi tineri mustăcioși, mascați în albanezi, ea îi ia (*ridendo*) drept valahi sau turci: „Vai ce mutre și ce haine!/ Și ce fețe, ce mustăți au!/ Nu știu zău ce pot să fie,/ Valahi sau turci" (215, p. 158).

Putem astfel să înțelegem mai bine obsesia creștinilor din zonă de a tăia (smulge, tăia, zgâlțâi etc.) părul, barba și perciunii rituali ai evreilor care își respectau tradițiile religioase (69, pp. 58-74), cu sau fără vreun motiv limpede. Boiernașul Teodor Vârnav, de pildă, își aduce aminte că, în copilărie, pe la începutul secolului al XIX-lea, se răzbuna pe agresivul său profesor de greacă „rupându-le perciunii […] băieților de jidani ce întâmpinam pe uliță" (517, p. 32).

Pentru ca umilința (de-virilizarea) să fie mai vizibilă, mai fățișă, erau tăiate doar o jumătate de barbă, o jumătate de mustață, un perciune etc. Obiceiul este atestat și în cultura arabă, așa cum apare într-o poveste din colecția *O mie și una de nopți*: „Scoțând foarfecele și briciul de bărbierit, [fata] îi rase [fiului sultanului]

jumătate de mustăcioară și jumătate de barbă din partea stângă, jumătate de păr din partea dreaptă" (136, p. 277). Stigmatizări similare se aplicau în secolele XVIII-XIX și evreilor din Centrul și Estul Europei: „Ca pedeapsă jignitoare […], li se tăia [evreilor creștinați] câte un perciun și jumătate de barbă" (Polonia, secolul al XVIII-lea); sau: acuzat de erezie, rabinul Aaron Chorin a fost amenințat de conducerea comunității evreiești că „i se va tăia o jumătate de barbă" (Arad, Transilvania, 1805); sau: „[Evreul luat ostatec de eteriști] s-a întors cu o jumătate de barbă și o perciună tăiată" (Țara Românească, 1821) (69, p. 67).

Memoria unei asemenea mentalități a supraviețuit și la sfârșitul secolului al XIX-lea, în mahalaua bucureșteană a mic-burghezului caragialian jupân Dumitrache (*O noapte furtunoasă*, 1879), care făcea mereu trimitere la suprema dezonoare: „Să-mi tai mie favuridele" (200, p. 19).

Până de curând, la sfârșitul secolului XX, băieții indisciplinați din liceele românești erau stigmatizați, fiind „rași în cap, la zero". Am trecut eu însumi – pe la începutul anilor 1960 – prin astfel de situații umilitoare. Ulterior, la începutul anilor 1970, situația s-a repetat într-un cadru colectiv și cvasiritual: tot grupul de recruți din care făceam parte a fost ras în cap în prima zi de stagiu militar. Reminiscențe ale unor mentalități arhaice.

*

În spațiul românesc, la bărbați, părul (plete, bărbi, mustăți, favoriți) trebuia să fie etalat (nu ascuns, ca la femei), ca indicator al identității etnice, al prestigiului social, al rangului politic (barbă mare = boier mare), dar și – exprimând virilitatea – al statutului sexual.

Epoca de tranziție către modernitate a fost una de confuzie a modei privind portul și pieptănătura. Într-un studiu temerar, Alecu Russo vorbea cu nostalgie ironică despre „schimbarea la față [= la haine și la păr] a Moldovei" ca fiind o „revoluție măreață și furioasă" (*Studie moldovană*, 1851) (234). Sfârșitul secolului al XVIII-lea și prima jumătate a secolului al XIX-lea a fost o epocă bulversantă din acest punct de vedere, cu năravuri care îl indignau pe un meșteșugar din mahalaua Batiștei a Bucureștilor, un oarecare Ioan Dobrescu (1802-1832), fie pentru că „muerile [umblau]

cu capetele goale [= neacoperite] și tunse, dezgolite până la brâu", fie pentru că „oamenii își lepădaseră portul și-și luase portul strein, ca păgânii, unii nemțește, alții sfrânțozește, alții în alte chipuri", fie, în fine, pentru că bărbații umblau „cu părul tuns [= aranjat], cu zulufi ca muerile" (235, p. 341).

Cameleonismul boierilor noștri din epocă a fost foarte bine surprins de Costache Negruzzi într-una din nuvelele sale (*Au mai pățit-o și alții!*, 1838). Unul dintre personajele sale ridicole, postelnicul Andronache Zambolici, încearcă să supraviețuiască onorabil – ca și, de altfel, Chirița lui Alecsandri – într-o epocă de mode schimbătoare (1812-1828), alegându-și mereu alte mărci identitare și diferite coduri culturale:

> Până acum de cinci ori își schimbă [boierul Zambolici] hainile. Întâi la 1812 și-a ras barba și s-a îmbrăcat europenește. Pe urmă, în vremea d. Calimah, luă costiumul cel lung. La 1821, bejănărind, îmbrăcă iarăși fracul și își rase și mustețile. Înturnându-se [din bejenie], iar luă [i]șlicul. Apoi, la 1828, apucă din nou fracul, își lăsă favoriții mari și barbetă și puse și ochilari. Zice că nu se va mai schimba, dar putem să-l credem? (237).

Aparent paradoxal, și boierii (nu numai cucoanele lor) aveau mare grijă de podoaba lor capilară. Evident, mai ales de barbă, una dintre mărcile identitare vizuale cele mai puternice. Ca atare, ea trebuia să fie îngrijită cu atenție. Într-o piesă de teatru, scrisă pe la 1819, slujitorul banului Grigore Ghica relatează cum își aranjează boierul barba înainte de a ieși din casă pentru a se întâlni cu alte „obraze", adică cu alți demnitari:

> Acu s-au sculat de la pat și acu șade pe țucal și se uită în oglindă și-și scoate părul cu cimbistra [= penseta] până oi pune eu masa și să merg să-i vopsesc barba, să-l fețuiesc și apoi iese la obraze (91, p. 209).

Cănirea bărbii era o problemă importantă în epocă. Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, farmacistul brașovean J.M. Honigberger prezenta comparativ două rețete pentru vopsirea părului, a bărbii și a sprâncenelor: la bărbații din Europa și la cei din Orient (India, Afganistan, Persia) (236, pp. 252-253).

Tinerii eleganți nu se lăsau nici ei mai prejos. Mihail Kogălniceanu (*Tainele inimei*, 1850) îi numește *dandi* și *dandis* (sic!), fiind probabil prima folosire a termenului *dandy* în cultura română (218, pp. 103, 113). În camera junelui *dandy* B.P. Hasdeu, student la Universitatea din Harkov (1852-1854), „cărțile, hârtiile, penițele și creioanele" stăteau de-a valma „în societatea borcanelor cu pomadă, parfumurilor, periilor, pieptenelor etc.". Protagonistul nuvelei autobiografice *Duduca Mamuca* (1861) era poreclit de colegi „Spițerul", pentru că – explică „studintele", un *alter ego* al autorului – „iubea parfumurile și pomăzile" (222, pp. 93, 103). La Pușkin (*Evgheni Oneghin* XXIV, 1825), trusa de înfrumusețare masculină a protagonistului era ceva mai cuprinzătoare și mai ordonată:

Parfumuri, pieptănușe, pile
Și forfecuțe mult utile.
Și zeci de perii-ntr-un dulap:
De dinți, de unghii și de cap (404).

*

Apar și deosebiri de *Volksgeist*, de pildă între unguri și români. O legendă maghiară – interpolată la jumătatea secolului al XVII-lea de Simion Dascălul în *Letopisețul* lui Grigore Ureche – marchează diferența identitară dintre unguri și românii din Maramureș și Moldova, prin modul deosebit de a se tunde al acestora din urmă (238, pp. 278-279). La acestea putem adăuga și o zicală maghiară depreciativă, care atribuie românilor pilozitate excesivă: *Szőröstalpú oláh* („Valah cu păr pe talpă").

Conform unei legende etiologice moldovenești, de tip „Darurile divine", ungurul primește la începutul lumii, chiar de la Dumnezeu, rășină să-și facă „sfârcuri la mustăți", ca „să fie fudul" (Mihail Sadoveanu, *Baltagul*, 1930) (69, p. 332). Românul e sfătuit dimpotrivă:

Mustața nu-ți răsuci
Des cu degitile tale (Naum Râmniceanu,
Buna obicinuință noaoă, cca 1800) (187, p. 200).

Antropologii au stabilit că distanța culturală care desparte națiile nu este impusă numai de diferența dintre zeii „noștri" și zeii „lor", ci și de diferența dintre unele coduri culturale, aparent minore. Se întâmplă chiar ca simple obiceiuri, graiuri sau înfățișări diferite să mărească distanța interetnică mai mult decât o fac, de pildă, doctrine religioase diferite. „Noi" ne uităm mai ales la ce și cum mănâncă „ei", la cum vorbesc „ei", la cum își poartă „ei" părul.

De pildă, opoziția dintre „pletoși/bărboși", pe de o parte, și „tunși/rași", pe de altă parte, se suprapune adesea opoziției identitare dintre „sălbatici" și „civilizați". Dar nu este o regulă. „Fiecare dintre termeni poate să primească o valoare pozitivă sau negativă în distincția pe care o stabilește între sine și ceilalți" (239, p. 227). Cert este faptul că modul în care oamenii își poartă părul și barba „a servit și servește încă – subliniază Vintilă Mihăilescu – drept operator cultural al unor departajări între «noi» și «ei»" (240, p. 107).

10. Sexualitatea piciorului

Fetișuri erotice: piciorul, pantoful și mersul iubitei

Vorbind despre diverse deviațe sexuale, cred că este util să amintesc aici de poemul „Gheorghiță cizmarul", publicat în 1933 de Geo Bogza în volumul *Poemul invectivă*, editat „cu amprentele digitale ale autorului" (146). Protagonistul poeziei este cizmarul Gheorghiță, „băiat ca de vreo douăzeci de ani cu armata încă nefăcută/ Și în urechea stângă cu cercel de argint". El nu este atras de vreunul dintre ucenicii săi, cum se întâmplă adesea (vezi *infra*, 31. „«Dreptul» jupânului"). Gheorghiță „se gândește și se prăpădește" după o tânără clientă, după „frumoasa fată a boierului". Meșterul cizmar o adoră prin intermediul unui fetiș clasic, pantoful, pe care îl încarcă cu multiple semnificații erotice:

> Pantoful era fraged și suav ca o pulpă de fată
> Pantoful avea încuietori de argint ca un sex de fată
> Sex de fată de boier căptușit cu mătasă
> Gheorghiță a îngălbenit
> Și și l-a apăsat în carne, adânc, până la oase.

Sub privirile uimite ale ucenicilor săi, Gheorghiță nu se culcă cu o fată, nici măcar cu un om, nici măcar cu un animal, ci cu un obiect: „pantoful domnișoarei". Derutați, dar și și amuzați, ei asistă la un fel de dezvirginare simbolică:

> Și [ucenicii] l-au văzut cum se tăvălea prin pat cu pantoful
> Cum îl săruta cu buze fierbinți și cum striga pe nume
> fata boierului

Flăcăii satului i-au bătut în geam și au izbucnit în hohote de râs
Tocmai când Gheorghiță era mai palid și din trupul lui
sămânța țâșnea afară cu furie.

Apoi, meșterul cizmar se sinucide, spânzurându-se „cu cordonul de la pantaloni". Finalul poemului pare să sugereze faptul (destul de uzual la Geo Bogza) că autorul a prelucrat un caz autentic, preluat probabil din presa vremii. O poveste tragică de dragoste, un fapt aparent banal, întâmplat nu se știe unde, în mahalaua unui târgușor anonim de provincie:

Și pe cruce au scris:
Gheorghiță Antonescu
Născut la 31 Iulie 1908
Mort 9 August 1929
În împrejurări tragice (146, pp. 74-76).

Imaginația poetică a lui Geo Bogza mergea mână-n mână cu erudiția sa (***572***). Conform psihanaliștilor, pentru bărbați, principalul fetiș erotic este, de regulă, laba, glezna sau degetele piciorului femeii iubite sau un obiect de încălțăminte aparținând acesteia (*podofilie* sau *foot fetishism*). Uneori, obiectul de admirație erotică nu este piciorul, pantoful, ciorapul sau jartiera iubitei, ci chiar mersul ei. Vorba lui Pantazi, care este îndrăgostit de „legănarea mersului [iubitei]", dându-i astfel dreptate lui Pașadia, cel care „în amor nu vede decât fetișism" (*Craii de Curtea-Veche*, 1929) (254, p. 75).

Un astfel de sindrom apare în nuvela *Gradiva*, publicată în 1903 de scriitorul german Wilhelm Jensen (626). Arheologul Norbert Hanold, protagonistul acestei proze, este fascinat de un basorelief antic (existent în realitate într-un muzeu din Vatican) reprezentând o tânără care își ridică fusta până la glezne și pășește desculță pe dale de piatră. El o numește Gradiva (lat. „cea care pășește"), fiind îndrăgostit de grațioasa mișcare a picioarelor fetei.

La fel cum prințul din basmul *Cenușăreasa* caută fata căreia i se potrivește pantoful, Norbert caută în lumea largă fata care pășește ca Gradiva. Până la urmă, Norbert o găsește. O cheamă Zoe Bertgang („cea care strălucește pășind") (627, p. 88). Se

căsătorește cu ea, cum face și prințul din basm. La îndemnul lui C.G. Jung, Sigmund Freud a citit această nuvelă, publicând apoi un studiu memorabil pe această temă („Delir și vise în *Gradiva* de Jensen", 1907), în care îl diagnostichează pe protagonist ca fiind un „fetișist al piciorului" (627, p. 96).

11. *Gradiva*, desen după un basorelief de marmură (secolul al II-lea î.e.n.)

Piciorul – scrie William Rossi – este un organ erotic, iar pantoful este învelișul său sexual. Aceasta este o realitate veche de când lumea […]. Piciorul omului posedă o sexualitate naturală ale cărei puteri au generat remarcabile influențe asupra tuturor popoarelor, de toate culturile, de-a lungul întregii istorii (631).

În ultimii ani au apărut mai multe studii importante care au abordat problema podofiliei în culturile arhaice greco-romană (629), indiană (630), iudaică. Vezi cum se adresează mirele Solomon miresei sale Sulamita: „Cât de frumoase sunt, în sandalele lor, picioarele tale" (*Cântarea cântărilor* VII, 2).

În Evul Mediu european, una dintre cele mai vechi atestări documentare a manifestării sexuale numite *podofilie* datează de pe la 1250, fiind descrisă ca perversiune în predicile călugărului franciscan Berthold von Regensburg (1220-1272). Tot cam atunci, în secolele XII-XIII, în literatura trubadurilor francezi sunt trimiteri la efectele miraculoase ale vederii „piciorușului" Doamnei de către cavalerul său, bolnav de iubire:

Când ai trecut pe lângă pat,
Rochia ta s-a ridicat, […]
Când piciorușul ți-a zărit,
Bolnavul s-a tămăduit (319, p. 89).

Podofilia în literatura populară și în cea cultă

În indexul său de motive folclorice (*Motif-Index of Folk-Literature*, 1932-1937), etnologul american Stith Thompson a abordat această temă la *T11.4.2. Love through sight of slipper of unknown princess* („Dragoste produsă la vederea unui pantof al unei prințese necunoscute") și subtemele *T117. Person enamored of an object* („Persoană îndrăgostită de un obiect") și chiar *T461. Marriage of person and object* („Căsătoria dintre o persoană și un obiect") (1, pp. 334, 353).

Este o temă bogată de literatură populară veche, care a dat naștere unor povestiri și basme de genul *Cenușăreasa* (Charles Perrault, 1697). Lazăr Șăineanu a comentat comparativ acest tip de basme în tot spațiul european, inclusiv cel românesc (147, pp. 474-484). Motivele par să se repete. Într-una din diversele istorioare antice (*Varia Historia* XIII, 33) pe care retorul roman Claudius Aelianus le-a cules la începutul secolului al III-lea e.n. se spune că o fată pe nume Rhodopis a intrat goală să se scalde în mare, lăsându-și hainele pe mal. Un vultur i-a luat un condur

de pe plajă și l-a dus faraonului. Acesta, admirând încălțămintea, s-a minunat de finețea și frumusețea piciorului fetei necunoscute. Ca și prințul din basmul *Cenușăreasa*, faraonul a trimis oameni în toată împărăția să găsească fata căreia i se potrivea condurul adus de vultur. Până la urmă, tânăra Rhodopis a fost găsită și suveranul a luat-o de soție, ea devenind stăpâna Egiptului (204, p. 669).

*

Câteodată, acest tip de fetișism sexual transpare și în cultura tradițională românească. Vezi un cântec popular, cules de Dumitru Udrescu în județul Argeș: „Copila bogatului/ Vrea papuci cu scârțâiș/ Și dă gura pe furiș". În șansonetele cântate prin cabaretele și grădinile Bucureștilor din *la Belle Époque*, „un picior/ foarte ușor" și „o botină/ din cea mai fină" provocau bărbaților impulsuri erotice greu de ținut în frâu (399, p. 262). Uneori, în cântecele populare deșucheate, repararea de către un cizmar a unui pantof de fată este pusă în ecuație cu dezvirginarea ei:

La pantoful ei cel fin
I-a crăpat pelea puțin.
Trăsei ața, băgai sula
Și astupai crăpătura (jud. Dolj, 2012) (574).

Tot la podofilie și *foot fetishism* se încadrează foarte probabil și obiceiul bărbaților de a bea alcool din pantofii iubitelor. La jumătatea secolului al XIX-lea, Alecu Russo descrie un adevărat „kief cu manele" petrecut în copilăria sa, deci într-o epocă anterioară plecării lui în Elveția (1829). El zugrăvește un tablou nostalgic al „serbării zilei de întâi mai" în satele Moldovei de început de secol XIX, în care „bătrânii închin[ă], tineritul bea în [= din] papucii cucoanelor și se sărută cu lăutarii, iar cucoanele, cu ochii înecați în amor, cântă versuri frumoase" (*Amintiri*, 1855). Sau același, în altă formulare:

> Țiganii trăgea la manele de se omoria, cucoanile sulemenite ofta, ear boerii așazați pe covoare bea vutcă în [= din] papucii amurezelor; își zvârlea în sus fesurile și se săruta cu lăutarii (331; 394, pp. 19, 103-104).

Ulterior, boierii și „amurezele" lor se puteau retrage să-și facă „siesta", „într-o poiană frumoasă", culcându-se împreună „pe covoare duse acolo într-adins", cum își aduce aminte istoricul Radu Rosetti (34, pp. 19-20). Acolo „coconii" se puteau iubi cu „cucoanile" ai căror pantofi îi adoraseră până atunci.

*

Pentru Eminescu, „desprinderea" (despletirea) părului fetei din coadă este un puternic declanșator al impulsurilor sexuale. Ea trebuie să i se dăruiască poetului „cu totul": „Părul tău ți se desprinde/ Și frumos ți se mai șede,/ Nu zi ba de te-oi cuprinde,/ Nime-n lume nu ne vede" („Lasă-ți lumea…", 1883) (296, p. 210). Este epoca romantică, în care unii bărbați – precum C.A. Rosetti în 1847 (590, p. 201) – purtau vreun medalion („metalion") între capacele căruia păstrau cu sfințenie imaginea iubitei și o șuviță din părul ei. Pentru scriitorii romantici, fetișismul erotic era focalizat fie pe părul iubitei (la Eminescu, ca în poemul citat, simpla despletire a părului din coada fetei este un puternic declanșator al libidoului), fie pe dinții iubitei (E.A. Poe, *Berenice*, 1835), fie pe obiecte de vestimentație ale iubitei: năframă sau jartieră (J.W. Goethe, *Faust*, 1808-1830) (***707***), fie pe piciorul iubitei (A.S. Pușkin, *Evgheni Oneghin*, 1832). Prin vocea personajului său Oneghin, Pușkin a închinat o adevărată odă erotică „piciorușului" femeii, anume al Terpsichorei – muza dansului:

Sunt minunați obrajii Florei
Și ai Dianei sâni – și ei,
Dar piciorușul Terpsichorei
E mai de preț, amicii mei!
El ochiului care privește,
Răsplată mare-i profețește.
Cu frumusețea-i, chiar și-n sfinți,
Trezește roiuri de dorinți (404, pp. 22 ș.u.).

În perioada interbelică, vorbind despre diverse „vicii" sexuale (homosexualitate, coprofagie, violență erotică etc.), pamfletarul Tudor Arghezi (*Bilete de papagal*, 9 februarie 1928) amintește și de rolul sexual al pantofului (612, pp. 888-889). În aceeași epocă (anii 1930) în care Geo Bogza avea probleme juridice, pentru

„pornografie", cu *Jurnal de sex* și *Poemul invectivă* (inclusiv pentru poezia „Gheorghiță cizmarul", comentată mai sus), și Mircea Eliade avea cam același tip de necazuri cu nuvela *Domnișoara Christina* (1936).

Multietajată din punct de vedere erotic – constată George Călinescu –, nuvela *Domnișoara Christina* „e stăpânită de trei experiențe sexuale: dorința de împerechere cu o moartă, dorința de împerechere cu un copil și dorința de copulare cu o bolnavă" (187, p. 959). În acest „sexualism polimorf", cum l-ar fi numit Freud, Eliade introduce și un al patrulea palier de experiență erotică, pe care Călinescu nu l-a observat: un episod de *foot fetishism* în relația dintre un bărbat (Egor) și o fetiță de 10 ani (Simina):

> — Nu-mi place, Egor. Nu știi să săruți!… Ești un prost!…
> — Da, Simina, șopti năuc Egor.
> — Sărută-mi pantoful!
> Îi întinse piciorul. Egor cuprinse în mâinile lui tremurânde pulpa fetiței și începu s-o sărute.
> — Pantoful!
> Ce bucurie în umilința aceasta neînchipuită, în otrava aceasta caldă! Egor îi sărută pantoful (330, pp. 89-90).

Și bătrânul Giacomo Casanova, personajul imaginat de Andrei Codrescu, traversează isprăvi similare de fetișism erotic: „Casanova se lăsă să cadă […] pe covorul oriental și îi sărută papucul ascuțit, spre stânjeneala Laurei"; sau „A legat-o [pe Laura] la ochi, i-a legat mâinile și a venerat-o, căzându-i la picioare și sărutându-i-le până ce simțea că se evaporă cu totul" (702, pp. 17, 53).

La rândul său, poetul Emil Brumaru se imaginează în diverse experiențe de podofilie:

> Și-ți ling și-ți sug picioarele-n călcâie
> Și degetele mici cu unghii dalbe (451, p. 211);

sau:

> Și-i sărut ca un tehui [= năuc]
> Pantoful pe tocul cui (451, p. 232).

11. Sexualitatea limbajului

DEX-ul și sexul

Ființa umană este un perpetuu câmp de luptă între *Natură* și *Cultură*. *Preceptele culturale* (dobândite) încearcă să domine *instinctele naturale* (înnăscute). Și viceversa. De regulă, cele dintâi le înfrânează (sau le amplifică) pe cele din urmă. Fiind o simbioză între *eul natural* și *eul cultural*, omul a ajuns să considere imorale unele dintre faptele sale naturale. Pudibonzi fiind, autorii de dicționare și enciclopedii (cei români în mod special) se jenează de obicei să abordeze aspecte privind terminologia sexuală. Ei nesocotesc un dicton arhaic de bun-simț: *Naturalia non sunt turpia* („Lucrurile naturale nu sunt rușinoase"). Un dicton în spatele căruia își ascundeau filozofii cinici actele considerate a fi impudice (masturbarea în public, de pildă, a lui Diogene din Sinope) (412, p. 307).

„Cele moralnice se aseamănă cu cele naturalnice", zicea în 1828 clericul-cărturar Eufrosin Poteca, ieromonahul valah care se plângea că inima lui e stăpânită de „doo patimi": „dragostea fetelor și dragostea învățăturei" (187, p. 121). În cazul acestuia, nici „cele naturalnice" nu erau rușinoase, dar nici „cele moralnice".

*

Termenii care numesc practicile sexuale și organele genitale nu apar în dicționarele moderne sau contemporane românești sau sunt înlocuite cu diverse eufemisme (cu câteva excepții, printre care *Dicționarul româno-german* în trei volume realizat de Heimann Tiktin în 1896-1926 și *Atlasul Lingvistic Român* elaborat de Emil Petrovici în 1940-1942) (284; 286). Astfel, o

întreagă familie de cuvinte extrem de importantă (care face parte din fondul lexical principal) este practic eliminată din limbă. De pildă, din *Dicționarul explicativ al limbii române* (Editura Univers Enciclopedic, București, 1998) lipsesc cuvinte considerate vulgare, dar foarte uzuale, precum *fut*, *pizdă*, *pulă*, *coaie* etc. Putem vorbi practic despre o acțiune inadecvată de „emasculare a limbajului". Cenzura politică (de dinainte de decembrie 1989) a fost înlocuită cu cenzura pudică, pseudoetică. Evident, în limbaj popular, „simțul rușinii" a produs o „reacție inhibitoare" care a înlocuit termenii-tabu cu o serie mare de sinonime extrem de plastice (189, p. 135).

Unele situații ajung să frizeze ridicolul. În *DEX*, de pildă, nu apare substantivul *căcat*, dar apare termenul infantil *caca*, așa cum a arătat recent Radu Pavel Gheo într-o carte inspirat intitulată *DEX-ul și sexul* (188). Chiar și în mult-elaboratul *Dicționar al Limbii Române* (cel inițiat în 1913 de Sextil Pușcariu și finalizat de curând, în 2011), în tomul VIII, partea a 5-a (publicat de Editura Academiei Române în 1984), absența termenului *pulă* este fals contrabalansată de prezența termenului *puță*, substantiv feminin definit ca fiind „(popular) penis (la copii)" (190, p. 19728). „Castrarea" dicționarelor a fost dublată de infantilizarea lor.

Este o abordare ipocrită a „limbiștilor", cum îi numea B.P. Hasdeu pe filologii specializați în lingvistică la sfârșitul secolului al XIX-lea. Atât timp cât pe stradă, la serviciu, în casă și pe stadion astfel de cuvinte sunt intens folosite, este absurd ca ele să fie cenzurate din dicționarele și enciclopediile elaborate sau avizate de Academie. Este trădat astfel însuși spiritul limbii (*Sprachgeist*). Fenomenul s-a produs în pofida atenționării unor (e drept, foarte puțini) lingviști: „termenii considerați obsceni" din *Atlasul Lingvistic Român* – susținea Vasile C. Ioniță în 1999 – „trebuie utilizați ca sursă pentru dicționarul-tezaur al limbii române, renunțând la o falsă pudoare manifestată până acum" (281, p. 63). „Din punct de vedere științific – observa la rândul său norvegianul românist Erlig Schøller în 1971 –, ignorarea lor [= a termenilor licențioși] ni se pare nefondată; practic, pudoarea lingvistică a determinat lipsa cuvintelor obscene din dicționarele curente [românești], deși asemenea cuvinte reprezintă un material de limbă vie" (282, p. 243). Abordând în 1983 „terminologia sexului în lirica populară românească", iată ce scria cu obidă etnologul Constantin Eretescu:

„Lectura colecțiilor de folclor românesc are gustul mâncărurilor dietetice. Absența oricărui termen «vulgar», a oricărei situații «indecente» îl îndeamnă pe cititor să se întrebe dacă țăranul român nu cumva cântă și dansează atunci când vrea să vorbească" (332, p. 9; 102, p. 125). Observația etnologului este corectă, având în vedere că, așa cum zice George Călinescu, „poezia populară este plină de obscenități" (569, p. 201).

Putem vorbi de un fel de revoltă a câtorva cercetători, sătui de pudibonderia afișată în domeniul lingvisticii românești *mainstream*. Unii dintre ei, precum Dan Alexe, au ajuns să abordeze lingvistica în răspăr, „așa cum nu ați învățat-o la școală", analizând anume termenii care sunt „încă fals-pudic ignorați de dicționare", adică terminologia sexuală: „pizdă", „pulă", „coaie", „cur", „lindic", „a fute", „curvă" ș.a. (328, pp. 176-187). Abordarea așa-zicând „morală" în domeniul lingvisticii nu este doar non-științifică, dar și foarte adesea ridicolă. Falsa pudibonderie și ultraconservatorismul le joacă românilor feste. „Băieții fini", cum îi numește Andrei Pleșu, înjură mitocănește, dar pronunță jenați „plover", pentru a evita cuvântul, chipurile indecent, „pulover" (191).

Ne-am putea aștepta ca termenii sexuali care nu apar în *DEX* să figureze măcar în dicționarele argotice. Un student masterand al meu la Universitatea din București, Hendrik Kraft, românist de la Universitatea din Jena, a avut curiozitatea să cerceteze anume această situație (192). Ei bine, nici în dicționarele românești de argou aceste cuvinte nu sunt corect reprezentate.

Situația nu este mai bună, adaug eu, nici măcar în dicționarele de argou englez-român și francez-român. În aceste cazuri, organul genital masculin, de pildă, este înregistrat la cel mai argotic nivel în engleză (*dick*) și în franceză (*zeb*), dar e tradus neutru în română, printr-un latinism anatomic tern (*penis*). Nu va fi de mirare, deci, că substantivul *fuck* e tradus „tehnic" prin sintagma sterilă „contact sexual", iar verbul *to fuck* este echivalat printr-o formulă aseptică și eufemistică în limba română: „a face dragoste" (193 și 194).

„Castrarea" enciclopediilor

Dar chiar și la case mai mari ne putem confrunta cu situații jenante. De exemplu, dacă ai curiozitatea să cauți în *Encyclopædia Britannica* (ultima ediție, din 2002, în 30 de volume) la articolul *Ius primae noctis* ești trimis la o sintagmă în limba franceză [sic!], *Droit du seigneur*, unde este o prezentare extrem de scurtă și de rezervată:

> Un drept feudal despre care se spune [sic!] că a existat în Europa medievală, dându-i stăpânului dreptul de a se culca în prima noapte cu mireasa oricărui vasal.

Nu ești trimis nici la vreun alt articol din enciclopedie, nici la vreun studiu de referință (altfel, o practică extrem de uzuală în cadrul *Enciclopediei Britannica*). Într-o ediție anterioară a acestei enciclopedii (ediția a XV-a, din 1985, în 32 de volume), articolul privind *Droit du seigneur* este ceva mai lung, dar abundă în formulări inexacte, dubitative, limitative și minimalizatoare. Dacă a existat această cutumă („dovezile sunt indirecte"), a fost practicată „la o dată foarte timpurie", „pentru o perioadă scurtă", doar „în unele regiuni ale Franței și Italiei", și „cu siguranță acest obicei nu a existat niciodată în altă parte":

> [*Le droit du seigneur*] este similar în diferite societăți primitive, dar dovezile existenței lui în Europa sunt aproape în totalitate indirecte, implicând documente privind taxe de răscumpărare plătite de către vasali pentru a evita punerea în aplicare a cutumei. Multe investigații intelectuale au fost consacrate acestei probleme, dar – deși pare posibil ca un astfel de obicei să fi existat pentru o perioadă scurtă, la o dată foarte timpurie, în unele regiuni ale Franței și Italiei – cu siguranță acest obicei nu a existat niciodată în altă parte (75, p. 272).

Autorii *Encyclopediei Americana* din 2002 au rezolvat și mai simplu problema: acest subiect nu este nici măcar amintit. Pentru clericii catolici, *le droit du seigneur* este doar „o minciună scornită de protestanți" și pusă pe seama catolicilor. Unele dicționare și enciclopedii catolice ating culmea ridicolului. În *New Catholic*

Dictionary (1910), de pildă, sintagma *right of the first night* nu este deloc explicată. Cititorul dicționarului află totuși că este vorba de o legendă vulgară și mincinoasă:

> Este o poveste vulgară care nu are nici cel mai mic temei în legendă sau în mărturii istorice din orice țară creștină.

Cu alte cuvinte, ni se spune că *ius primae noctis* ar fi „o poveste vulgară", dar nu ni se spune ce susțiune de fapt această poveste, fie ea și „vulgară" (22, pp. 2 ș.u.). Din toate aceste exemple se poate deduce că „dreptul seniorului asupra fecioarelor" a devenit de-a lungul timpului un subiect delicat și inconfortabil. Autorii de dicționare și enciclopedii fie evită subiectul, fie aruncă pisica moartă în curtea vecinului: britanicii dau vina pe francezi și italieni, catolicii pe protestanți, societățile moderne pe cele arhaice etc.

Agenția de Stat pentru Protecția Moralității

În privința sexualității limbajului și a „castrării" dicționarelor, ridicolul nu are limite. Contaminează și straturile instituționalizate ale societății. De curând, *Agenția de Stat pentru Protecția Moralității* (nu știam că există o astfel de instituție, demnă de proza lui George Orwell), de pe lângă Ministerul Culturii din Republica Moldova, a cenzurat serviciile de sex prin telefon (*erotic line*) prestate de o firmă specializată. Iată declarația halucinantă, de un haz uriaș, din octombrie 2011, a directorului acestei agenții guvernamentale (înființată în 2002), domnul Vitalie Verbițchi:

> Firma [de sex prin telefon] ne-a prezentat 50 de istorioare, variante ale discuțiilor telefonice, din care au fost aprobate doar 20. Experții noștri [sic!] au solicitat să fie scoase cuvintele vulgare și denumirea organelor genitale, așa cum sunt numite acestea în popor. Să apară doar cuvinte din *DEX*.

În continuarea declarației sale de presă, jandarmul-șef al moralității statale s-a plâns că legislația în vigoare nu permite „experților noștri" să intercepteze telefoanele firmei respective pentru

a verifica dacă rezoluțiile agenției guvernamentale sunt sau nu respectate. În aceste condiții, domnul Verbițchi a conchis resemnat: „Bănuim că deciziile noastre sunt ignorate" (195).

În ceea ce privește Rusia lui Vladimir Putin, lucrurile stau și mai drastic. Vorba zicalei: „Cu cât mai la est, cu atât mai rău". Alte voci sunt și mai tranșante: *Ex oriente tenebrae* („Întunericul vine de la răsărit"). Liderul de la Kremlin a promulgat o lege care, începând de la 1 iulie 2014, interzice folosirea de cuvinte vulgare în tot mediul cultural și artistic. Este vorba mai ales de „cele patru cuvinte obscene" (actul sexual, vaginul, penisul și testiculele), a căror utilizare în cărți, filme, concerte, piese de teatru și mass-media scrisă și audiovizuală este imediat sancționată. O lege similară (ceva mai puțin drastică) exista și până atunci, astfel că, pentru folosirea unor termeni considerați obsceni, agenției de știri *RosBalt News* – o voce critică la adresa Kremlinului – i s-a retras licența în noiembrie 2013 (196).

Situația aduce aminte de America – e drept, cea din urmă cu un veac și jumătate. Este vorba de mentalitatea puritană americană din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când ultraconservatorul Anthony Comstock crea, taman la New York, o *Societate de Suprimare a Viciului* (*New York Society for the Suppression of Vice*, 1873), o organizație menită să supravegheze puritatea moralei publice. Și tot el influența Congresul SUA să voteze așa-numita „Lege Comstock", care interzicea orice material „obscen, indecent sau lasciv".

12. Frumoasa și bestia: relații magico-erotice

Fecioara legând fiara

Față de civilizația „vechii Europe" – cum a denumit-o Marija Gimbutas (678) –, coordonatele culturale și cultuale ale continentului s-au modificat radical în mileniile IV-III î.e.n., odată cu invazia valurilor succesive de populații indo-europene. Triburile de călăreți războinici au impus în Europa (dar și în India și Iran) structura lor socială patriarhală, în dauna celei matriarhale, economia pastorală, în dauna celei agrare, un panteon dominat de zeități masculine, în dauna celor feminine, cultul Zeului-Tată-Cer, în dauna celui al Zeiței-Mamă-Pământ. Acești călăreți războinici, păstori și vânători au adus cu ei și confreriile masculine (*Männerbünde*), inițierile militare și cultul eroului războinic.

În noul context cultural, principalul model mitic a devenit cel al zeului/eroului viril, care înfruntă și răpune cu arme tranșante fiara/monstrul/balaurul. Acesta devine scenariul invariant al majorității „miturilor de întemeiere": de la miturile de întemeiere a cosmosului (mituri cosmogonice) până la cele de întemeiere a unui microcosmos (un nou sat, oraș, stat etc.; vezi legenda întemeierii Moldovei).

Chiar și o religie relativ tânără cum este creștinismul a adoptat acest arhaic scenariu mitic, adaptându-l popriilor sale necesități. În legenda Sfântului Gheorghe draconoctonul, rolul principal îi revine „sfântului militar", dar fecioara – aparent o umilă victimă a balaurului – își păstrează încă prerogativele magice. Pare a fi una dintre miraculoasele supraviețuiri ale spiritualității „vechii Europe" (***679***).

12. Alegorie alchimică (*Musaeum Hermeticum*, 1749)

13. Sf. Gheorghe ucigând balaurul ținut în lesă de fecioară
(frescă după o biserică românească)

Iată rezumată această legendă, cu pasaje extrase din volumul *Viețile sfinților pe luna aprilie*, tipărit la Mânăstirea Neamț, în 1834: în Palestina, lângă o cetate, un balaur fioros își face lăcaș într-un iezer (sau într-o grotă), terorizând populația și devorând oamenii și animalele care se apropiau. Pentru a potoli furia distructivă a monstrului, i se oferă periodic un copil din cetate. Vine și rândul fiicei împăratului, care este expusă pe malul apei (sau la gura peșterii). Când balaurul era gata s-o înghită, apare Sfântul Gheorghe – ostaș creștin din armata lui Dioclețian – care, „în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, s-au repezit cu sulița și l-au lovit pre acela tare în gâtlej și rănindu-l l-au împilat la pământ, iară calul călca pre bălaur cu picioarele. După aceea, Sf. Gheorghe au poruncit fecioarei ca să lege pre bălaur cu brâul său și să-l ducă ca pre un câine blând în cetate, iară norodul cu mirare privind la aceea, și văzând pre bălaur ducându-se de fecioară, au început a fugi de frică. Iară Sf. Gheorghe au zis către dânșii: Nu vă temeți, ci nădăjduiți spre domnul Isus Cristos și credeți întru dânsul, că El m-au trimis pre mine la voi ca să vă izbăvesc de la bălaur. Și au ucis Sf. Gheorghe pre bălaurul acela cu sabia în mijlocul cetății și trăgând afară oamenii trupul lui, după cetate, l-au ars cu foc" (680). De regulă, în urma acestui „miracol", locuitorii cetății, în frunte cu împăratul, se creștinează, iar pe locul unde a fost sacrificat balaurul este înălțată prima biserică.

Iată câteva fragmente similare dintr-un alt text arhaic: „[Sf. Gheorghe] zise fetii: descinde-te fetiță de paftalele tale și leagă bălauru[l] de gât cu acel brâu al tău. Și îndată făcu fata așa […]. Dacă voi vă veți boteza eu oi omorî heara și vom crede în Dumnezeu, iar de nu [vă] veți boteza eu sloboz heara și unu[l] nu veți scăpa […] și ridicându-și mâna lovi șarpele cu sulița […] și omorî pre acel înfricoșat bălaur" (681).

Sigur că simbolistica de factură creștină și-a lăsat, în aceste cazuri, amprenta-i inconfundabilă. Simbol al păgânismului înfrânt, balaurul reprezintă aici pe vechiul zeu („idol"), căruia i se aduceau sacrificii umane. Înfrângerea balaurului de către erou își păstrează în continuare caracterul de *mit de întemeiere*, de data aceasta a primei biserici și comunități creștine. Dar aceste aspecte nu mă interesează acum în mod deosebit. Ceea ce prezintă interes este supraviețuirea motivelor mitice „legarea monstrului de către fecioară",

„aducerea lui legat din zona *extra muros*" și „sacrificarea lui în zona *intra muros*". Aceasta cu atât mai mult cu cât motivele enumerate nu serveau propriu-zis semnificației creștine a legendei. Sfântul Gheorghe putea să-și ducă la îndeplinire misiunea apostolică fără ca, neapărat, fecioara să lege monstrul. Dacă ținem seama și de faptul că episodul omorârii balaurului a penetrat relativ târziu și „forțat" în legenda hagiografică a Sfântului Gheorghe, fără ajutorul și, într-un fel, fără voia Bisericii, nu ne rămâne decât să constatăm că motivul omorârii/legării balaurului era răspândit și foarte înrădăcinat în mentalitatea populară.

Așa cum au observat majoritatea exegeților, această legendă are o bază mito-folclorică. „Tema aceasta folclorică și mitologică – scria Nicolae Cartojan – are nu numai o arie de răspândire destul de întinsă în spațiu, dar în același timp își adâncește rădăcinile în afundul veacurilor, până în epoca păgânismului" (115, II, p. 195). Totuși, episodul luptei Sfântului Gheorghe cu balaurul pentru salvarea fecioarei nu aparține vechilor redactări ale legendei. El a fost preluat din tradițiile populare și anexat, după secolul al XI-lea, la celelalte miracole înfăptuite de sfânt conform tradiției hagiografice din Evul Mediu timpuriu. Cartojan consideră că legenda luptei Sfântului Gheorghe cu balaurul a fost anexată „vechilor redacții ale legendei hagiografice […] după secolul al XI-lea" (115, II, p. 196).

Deja în secolul al XII-lea, arhiepiscopul Genovei, Jacopo da Varazze, introduce această legendă (inclusiv submotivul legării balaurului de către fecioară) în celebra sa compilație *Legenda aurea*, de unde pătrunde în toată Europa, atât în formă literară, cât și iconografică. Așa cum am mai spus, nu mă interesează în mod particular motivul *Sf. Gheorghe omorând balaurul* – care, în Evul Mediu târziu și în veacurile care i-au urmat, a beneficiat de o strălucită carieră în iconografia creștină –, ci submotivul *Fecioara legând balaurul* care, nebeneficiind de o resemnificare creștină, a dispărut în multe cazuri, fiind mai rar atestat. În unele din aceste situații, submotivul a supraviețuit, dar cu o spectaculoasă inversiune de sens. Nemaiînțelegându-se cum poate o copilă (o victimă neajutorată) să lege fiorosul balaur, imaginea a fost complet răsturnată: balaurul este cel care ține fata legată. Vezi, la Stith Thompson, bibliografia motivului *B11.10.1. Dragonul ține fecioara legată cu un lanț de aur.*

În economia legendei au apărut și alte modificări, poate mai puțin spectaculoase, dar foarte semnificative. Într-o variantă baladescă a legendei Sfântului Gheorghe (datând din 1601, prelucrată și publicată în Germania două secole mai târziu), fecioara este cea care îl leagă pe balaur, cu propriul ei brâu, dar eroul este cel care-l duce legat în cetate, unde îl va sacrifica:

Grăi fecioarei bunul glas:
„Sleit balauru-a rămas.
De el n-ai teamă,-i doborât,
Și pune-i brâul tău la gât".
Sân-Gheorghe-apoi de lațul său
Îl trase ca pe-un blând dulău.
Prin târg îl duseră astfel,
Mic-mare, toți fugeau de el (682).

14. Sf. Gheorghe și fecioara răpunând balaurul în cetate (miniatură din *The Breviary of the Duke of Bedford*, 1424-1435, detaliu) (Bibliothèque Nationale de France)

Într-o variantă românească din aceeași epocă, la începutul secolului al XVII-lea (pare a fi cea mai veche atestare scrisă a legendei în arealul românesc), Sfântul Gheorghe este cel care

leagă balaurul și o face (element insolit) cu propriul său „brâu de aur". Totuși, fata își păstrează privilegiul de a duce monstrul legat în cetate, unde eroul îl va omorî „înaintea tuturor oamenilor": „Sveatâi Gheorghe, ce slujea lui Dadian [= Dioclețian] împărat, luo pre sine panțirul [= veșmântul ostășesc și armele, din pol. *panerz*] și brâul de aur cum să cade viteazului […]. Deacă-l văzu pre el, zmău[l] turnă să fugă, Sv[â]ntul Gheorghe ajunse-l și-l împunse el prin gură și deștinse [= descinse] brâul și-l legă de grumazi și-l deade la fată și-i zise ei: «Du-l în cetate!». Fata tremura și-l ducea. Sv[â]ntul Gheorghe bătea-l cu grăbaciul [= gârbaciul]…" (288).

Cele două variante prezentate indică limpede direcția involuției motivului mitic: fecioara nu și-a pierdut încă toate prerogativele magice, dar ele au fost diminuate. Mai mult decât atât, aptitudinile magice pierdute de eroină nu au dispărut fără urmă (simptom al înrădăcinării lor), ci au supraviețuit, fiind anexate la aptitudinile războinice ale eroului.

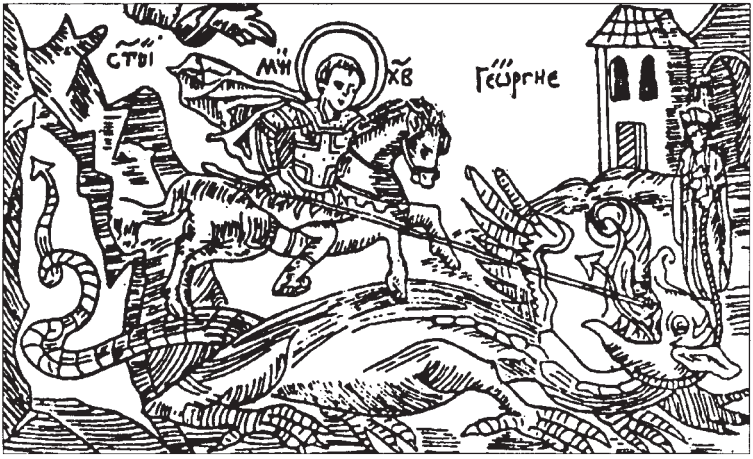
La capătul acestui drum involutiv se află legendele în care rolul eroinei este redus la minim: victimă neajutorată a monstrului. În cele din urmă, acesta este răpus de marele erou, care intervine salvator ca un *deus ex machina* (vezi legendele Perseu și Andromeda, Heracles și Hesiona, balada *Iovan Iorgovan* etc.). În astfel de cazuri, rolul fecioarei este pasiv și ancilar de la un capăt la celălalt al narațiunii mitice: ea se supune, pe rând, părinților săi, apoi balaurului și, în final, eroului însuși.

Totuși, submotivul mitic originar (*fata leagă balaurul și-l aduce viu în cetate*) a supraviețuit în destule texte și mai ales în imagini: miniaturi engleze din secolul al XV-lea (684, p. 2), o pictură realizată de Paolo Uccello în 1456 (685), miniaturi creștine etiopiene din secolul al XVII-lea (684, p. 54), icoane bulgărești din secolul al XVII-lea (686), icoane rusești din secolele XV-XVI (687) ș.a.m.d. Am prezentat cu un alt prilej tipologia legendelor privind răpunerea monstrului și evoluția relațiilor din cadrul triunghiului erou – balaur – eroină (80, pp. 335 ș.u.).

În spațiul românesc, textul propriu-zis al legendei este atestat relativ târziu (secolul al XVII-lea), el fiind precedat de tratarea iconografică a motivului și submotivului în discuție. Iată câteva ctitorii care conțin, în fresce, submotivul *legarea balaurului de către fecioară*: Voroneț, Hârlău, Dobrovăț, biserica episcopală din

Roman (toate în Moldova), Biserica Doamnei (București), bisericile din Gura Văii, Căzănești, Genuneni, Covrești, Drăgășani (Vâlcea), Vladimir (Gorj), Urși, Vineți (Olt), Ciofrângeni-Ungureni, Cotu (Argeș) ș.a. (688). În decorurile de lemn sculptat ale tâmplelor apar, de regulă, reprezentări parțiale ale submotivului: fie balauri cu zgardă (biserica Rucăr-Muscel, Mânăstirea Cotroceni etc.), fie Sf. Gheorghe (fără fecioară) răpunând un balaur cu zgardă (biserica Șerban Vodă – București, tâmplă expusă la Muzeul Național de Artă).

Este interesant că motivul legendar *Sf. Gheorghe omorând balaurul* a penetrat în iconografie în condițiile în care multe dintre erminiile bizantine și chiar postbizantine (689), precum și *Viețile sfinților* (cu excepția celor târzii) nu includeau acest episod apocrif printre minunile săvârșite de sfântul militar. Consultând mai multe erminii pe luna aprilie (printre care un text din 1854, tipărit de Andrei Șaguna), folcloristul Athanasie M. Marienescu era îndreptățit să scrie următoarele în 1874: „Ce mi-a venit curios, e aceea că în mai multe biserice am văzut icoana lui Sf. Gheorghe cum el e pe cal și cu sulița ucide un șerpe, un balaur călcat de cal, iară în biografia lui nu e pomenire de uciderea balaurului" (690).



15. Sf. Gheorghe ucigând balaurul ținut în lesă de fecioară (gravură din *Cazania* lui Varlaam, 1643)

Este simptomatic faptul că nici în lucrarea *Viața și petrecerea svânților* a lui Dosoftei (Iași, 1682-1686), nici în *Cazania* lui Varlaam (Iași, 1643) nu este inclusă relatarea privind uciderea balaurului în capitolul „Mâceni[ci]a svântului și marelui mucenic Gheorghe" (659). Și totuși, paradoxal, capitolul respectiv din *Cazanie* are ca frontispiciu o gravură reprezentându-l pe sfânt călare și înfigând lancea în gura balaurului ținut în lesă de fecioară. Este un semn că artistul rutean Helias (Ilia) – care a realizat xilogravurile – nu a cunoscut în detaliu cuprinsul cărții, dar este și un indiciu privind răspândirea și înrădăcinarea motivelor iconografice în zona și în epoca în discuție.

Nuditatea rituală și legarea magico-erotică

La acest nivel al comentariului merită să subliniez încă o semnificație majoră, care în unele cazuri a dispărut, dar a lăsat urme ce permit reconstituirea ei. Legarea propriu-zisă a monstrului de către fecioară nu este, de fapt, un act de natură fizică, ci exprimarea alegorică a unui act de natură magică. Perspectiva semantică nu vine decât să confirme omologia celor două tipuri de acțiuni (*a lega* și *a vrăji*), probând faptul că fenomenul a fost generat de un mecanism mental arhaic și cvasiuniversal. În limba română, de exemplu, *a lega* are, în afară de sensul propriu, și pe acela de „a efectua o operațiune magică". Iată câteva astfel de bivalențe semantice și în alte limbi: lat. *fascio* = „a înfășura, a lega cu fâșii", iar lat. *fascinatio* = „fermecare, vrăjire"; gr. *katadeo* = „a lega solid", dar și „a lega prin farmec, făcând un nod magic" (de unde gr. *katadesmos* = „sfoară", dar și „a vrăji"); sanscr. *yukti* = „a lega, a uni, a înjuga", dar și „mijloc magic"; în turco-tătară *bag, baj, boj* = „sfoară, legătură", dar și „vrăjitorie" ș.a.m.d. În aceste cazuri, omologia acțiunilor este dublată de omonimia noțiunilor.

După cum susține Ioan Petru Culianu, paternitatea ecuației reversibile *eros* = *magie* îi aparține neoplatonicianului Marsilio Ficino: „El e cel care relevă, pentru prima oară, identitatea de substanță a acestor două tehnici de manipulare a fantasmelor, ca și aceea a procedeelor lor operaționale. Schițată de Ficino, teoria

identității dintre iubire și magie – continuă Culianu – a fost dusă la consecințele-i extreme de către Giordano Bruno" (691). Afirmațiile lui I.P. Culianu sunt corecte doar în măsura în care se referă la cultura savantă a Renașterii. Pentru culturile tradiționale, complementaritatea/identitatea dintre eros și magie este o *forma mentis* arhaică și universal răspândită.

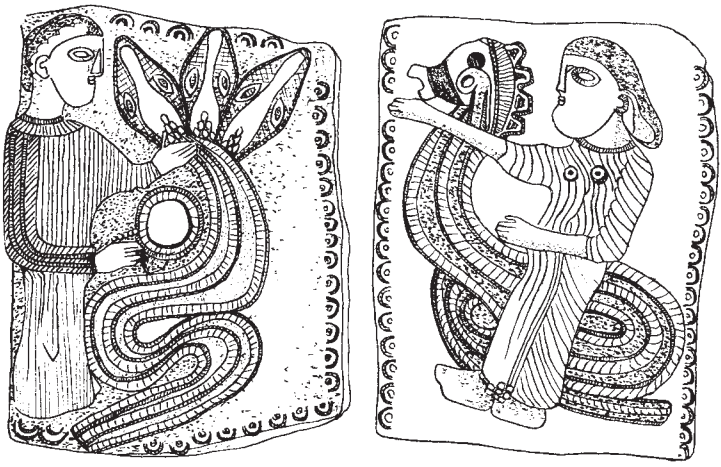
Sunt cunoscute riturile apotropaice în cadrul cărora femeile se dezgoleau, își expuneau vaginul (și câteodată mimau actul sexual) în vederea alungării/legării duhurilor rele. La jumătatea secolului al XVII-lea, arhiepiscopul catolic al Moldovei, Marcus Bandinus, a descris practici magice de circumambulațiune și nuditate rituale menite să alunge/lege demonul ciumei: „Într-o noapte obscură, zece fete bătrâne, despuiate, alergară de mai multe ori împrejurul satelor […]; făcând aceasta, românii cred că ciuma nu se va atinge de oamenii goi, ci va avea rușine" (644). Tot în Moldova, dar în zilele noastre, sunt atestate scenarii de nuditate rituală asemănătoare, având însă ca obiect al legării magico-erotice stihiile meteorologice: pentru a-și proteja livada de balaurul purtător de grindină, vrăjitoarea „înconjură livada în pielea goală" (645). A se vedea în acest sens obiceiul femeilor rome de a-și ridica fustele („a-și pune poalele-n cap") și a-și expune vaginul dezgolit pentru a-i alunga pe oamenii nedoriți (polițiști, inamici etc.). Iosif Iser a publicat în 1913 un desen intitulat *Rușinea țigăncii* (*Facla*, 28 ianuarie 1913), reprezentând o tânără țigancă ridicându-și poalele fustei, dezgolindu-și astfel coapsele și vaginul. Desenul era însoțit de un pamflet scris de N.D. Cocea (semnat cu pseudonim). Ziarul a fost dat în judecată pentru „pornografie". Istoricul de artă Florin Pădurean a reconstituit recent întregul dosar al acestui caz (417, pp. 114-116).

Etnologul american Stith Thompson a decelat acest tip de topos, incluzându-l în al său *Index de motive mito-folclorice*: *F397. Fairy woman exhibits her figure to wariors* („Femeie frumoasă expunându-și corpul gol luptătorilor") și *K774.2. Sight of unclothed women calms rage of yuothful hero* („Vederea unor femei dezbrăcate calmează furia violentă a unui tânăr erou") (1, p. 341).

În Antichitatea greco-romană se credea că recoltele sunt protejate pe cale magică împotriva duhurilor malefice dacă o femeie înconjoară (sau traversează) ogorul complet dezbrăcată sau măcar

„cu hainele ridicate deasupra coapselor" (Plinius, *Naturalis Historia* XXVIII, 23, 78) (93, p. 46) sau „cu sânii dezgoliți" (Columella, *De re rustica* X, 357). Plutarh descrie și el practici de nuditate rituală având drept scop legarea magică a stihiilor naturale și a daimonilor care le guvernează. El consemnează astfel legenda conform căreia Belerophon îl roagă pe Poseidon să declanșeze o furtună-potop care să pustiască ogoarele lycienilor – o populație egeeană pre-indo-europeană: „Marea înălțându-se venea după el și acoperea ogoarele. Cum bărbații nu puteau să-l înduplece, oricât îl implorau, i-au ieșit înainte femeile, ridicându-și fustele și dezgolindu-și trupurile și astfel, dându-se înapoi de rușine, s-au retras, după cum se spune, și valurile" (*Mulierum virtutes* IX) (646, p. 160). Și Plinius cel Bătrân susține că „dezgolirea unei femei căreia nu i-a venit menstruația ar ține departe chiar furtunile pe mare" (*Naturalis Historia* XXVIII, 23, 77) (93, p. 45).

Pentru spațiul carpato-dunărean, voi aminti de un personaj istoric, Romula – mama împăratului roman Galerius (305-311 e.n.) –, mare preoteasă de la nord de Dunăre (*mater ejus Transdanuviana*), care aducea sacrificii unor „zei de munte" (*deorum montium cultrix*) și despre care se spunea că întreținea relații sexuale cu balaurul (*matrem compressam dracone*). Un autor latin din



16. Balauri și preotese traco-gete – plăcuțe de argint aurit (tezaurul de la Letnița, secolul al IV-lea î.e.n.)

secolul al IV-lea scrie că Galerius „a îndrăznit să afirme cu obrăznicie că mama sa l-a conceput în chipul Olimpiadei, născătoarea lui Alexandru cel Mare, împerechindu-se cu un balaur" (Aurelius Victor, *De vita et moribus imperatorum* 40, 17; vezi și Lactantius, *De mortibus persecutorum* XI) (80, pp. 230-233). În fine, despre spațiul cultural traco-get avem la îndemână și unele informații arheologice: plăcuțele de argint aurit (secolul al IV-lea î.e.n.) descoperite la Letnița (în nordul Bulgariei), reprezentând preotese legând, călărind și mângâind balauri hidro-atmosferici (80, pp. 233-236).

Un motiv înrudit cu cel comentat mai sus este cel al zeiței (eroină, vrăjitoare etc.) legând balauri și punându-i să tragă carul ei ceresc. Astfel de „călătoare prin nori" sunt: zeița „hiperboreeană" Artemis – „călătorind prin văzduh pe un car tras de balauri" (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* IV, 51) (42, p. 302); zeița Ceres – „Ia carul meu, ia balaurii mei și cu frâiele-acestea,/ Mână-i prin aer" (Ovidiu, *Metamorfoze* VIII, 795-796); și omoloaga acesteia din urmă, zeița Demeter, cu „balaurii înjugați la car" (Pausanias, *Călătorie în Grecia* VII, 18, 2) (460, p. 47). Astfel de abilități nu puteau să-i lipsească eroinei Medeea, magiciana caucaziană care a îmblânzit balaurul păzitor al „lânii de aur": „Un car lângă ea se scoboară din ceruri./ Urcă în el și-ale șerpilor gâturi sub frâie

17. Zeița Ceres-Demeter zburând prin nori într-un car tras de balauri (Vincenzo Cartari, gravură, 1647)

supune" (Ovidiu, *Metamorfoze* VII, 219-220) (80, pp. 210-212). Nu este de mirare că, pe la 1800, Ion Budai-Deleanu – preluând motivul mitologic (***660***) – a înzestrat-o pe vrăjitoarea Brânduşa, „fiind fermecătoare", cu puterea de a înhăma, „cu frâne de lână", „doao pregroaznice bale" la căruța cu care „văzduhul străbate" (411, pp. 182-184).

*

Același tip de *pattern of mind* pare să fi supraviețuit în credințele vrăjitoarelor din Europa medievală, doar că cel legat erotic – pentru a-i câștiga bunăvoința și colaborarea – nu mai este balaurul (*draco*), ci înlocuitorul creștin al acestuia (*dracul*). Timp de jumătate de mileniu – între secolul al XIII-lea (în 1275, la Toulouse, a avut loc prima ardere pe rug a unei vrăjitoare pentru presupuse relații sexuale cu diavolul) și secolul al XVIII-lea – sunt atestate nenumărate execuții pentru acest delict în Europa Occidentală și Centrală, inclusiv în Transilvania. La noi a supraviețuit zicala „Baba e calul dracului". Explicația cea mai probabilă a acestor experiențe extatico-erotice este accesul la inconștient, pe care vrăjitoarele îl forțau prin folosirea unsorilor halucinogene extrase mai ales din plante din familia solanaceelor (107, pp. 76-81).

Unul dintre cele cincisprezece delicte de care se făceau vinovate vrăjitoarele era considerat a fi „împerecherea cu diavolul", cum scria Jean Bodin la sfârșitul secolului al XVI-lea (*La démonomanie des sorcières*, 1581), cu toate că, în acea epocă, începeau să se audă voci – precum cea a celebrului Johann Wier – care încercau să convingă Inchiziția că „toate poveștile ce vor să demonstreze relațiile trupești cu diavolii sunt mincinoase" și că vrăjitoarele sunt niște biete femei psihopate care au nevoie de îngrijiri medicale și nu de procese inchizitoriale (*Des prestigiis daemonum et incantiones ac veneficiis*, 1563).

Revenind la miturile și legendele privind eroul care salvează fecioara din ghearele balaurului, trebuie remarcată conotația erotică a raportului dintre balaur și eroină: ultima este dată celui dintâi pentru a fi iubită, nu mâncată. În primul rând, victima oferită monstrului nu este niciodată un bărbat, ci o femeie. Mai mult decât atât, ea trebuie să fie tânără, frumoasă și, mai ales, virgină.

De regulă, fecioara-victimă este expusă goală sau îmbrăcată în straie de mireasă în locul unde viețuiește balaurul. Aspectul marital este evident în unele versiuni ale legendei, ca în cea arhaică românească, de la începutul secolului al XVII-lea. În vederea expunerii prințesei pe malul iezerului în care sălășluiește zmeul, împăratul își „podobește" fata „cu aur și cu argint, ca și la nuntă", și-i spune: „O, dragă fiica mea […], zmăul hi-va mie junere [= ginere]" (288). Vezi *Indexul de motive mito-folclorice* întocmit de Stith Thompson: motivele *T111. Marriage of mortal and supernatural being* („Căsătoria unei muritoare cu o ființă spranaturală") și *T118. Girl married to (enamored of) a monster* („Fată măritată cu [înamorată de] un monstru") (1, pp. 352, 354).

Un alt element erotic din economia legendei este dezlegarea brâului de pe talia fetei (formă simbolică a nudității) și apoi legarea balaurului cu brâul, act prin care monstrul fioros este îmblânzit („ca un câine blând", „bala vine ca mielul" etc.), lipsit de putere, supus erotic, cu alte cuvinte, legat pe cale magico-erotică. Arhaicele valențe erotice ale brâului au supraviețuit și în folclorul mitico-ritual românesc: fie că e vorba de „baierul de zmeu" (remediu magico-erotic al fetelor împotriva *Zburătorului*), fie de „brâul fecioarelor" (simbol al castității miresei, care era dăruit mirelui în preajma nunții, dacă nu chiar în patul nupțial) (***683***). În favoarea unui asemenea context simbolic este suficient să amintesc – din mitologia hagiografică franceză – legenda legării dragonului Tarasque de către Sfânta Martha nu cu brâul, ci cu propria-i centură virginală. Scoaterea centurii de castitate și legarea (la propriu) a monstrului cu ea sunt gesturi a căror semnificație nu este decât foarte vag mascată: Sfânta Martha îi oferă propria sa virginitate dragonului, în vederea legării magico-erotice a acestuia.

18. Sf. Martha legând dragonul Tarasque

Ulterior, când a apărut motivul mitic *eroul răpune monstrul și o salvează pe fecioară* (647), aspectul erotic al relației nu a dispărut, ci doar s-a reașezat în forma triunghiului clasic: învingându-l pe balaur, eroul preia dreptul de a se căsători cu eroina (vezi legendele Perseu și Andromeda, Heracles și Hesiona, Sfântul Gheorghe și prințesa etc.). În poemul epic persan *Șah-Namé* (Firdusi, *Cartea regilor*, cca 1000 e.n.), dragonul Ăždahāk le răpește pe cele două fiice ale suveranului și se căsătorește cu ele. Ulterior, regele Farīdūn îl ucide pe balaur și le eliberează pe cele două surori, luându-le la rândul său de soții (105, p. 337).

Se pare că motivul mitic *potolirea foamei monstrului* a înlocuit motivul mai arhaic *potolirea foamei sexuale* a acestuia. În unele texte mito-folclorice a supraviețuit unul dintre aceste miteme, în altele celălalt. În fine, în a treia situație, cea mai interesantă – când substituirea nu s-a produs complet –, au supraviețuit ambele motive: monstrul mănâncă fata, după ce o iubește, sau nu mănâncă fata, pentru că o iubește. Astfel, într-o legendă bănățeană, „la o

fântână, balaurul mănâncă în fiecare zi un chip de fată mare după ce o iubește" (289, p. 482), iar într-un basm rusesc, „zmeul a apucat-o pe fata de împărat și a târât-o în bârlogul lui, dar de mâncat n-a mâncat-o; tare frumoasă era, așa că a luat-o de nevastă" (203, p. 315).

19. Miniatură dintr-un manuscris bizantin (*Psaltirea Hludov*, secolul al IX-lea). Reprezentarea falică a cozii evidențiază caracterul erotic al relației dintre inorog și fecioară

Interesant este felul cum apare motivul mitic în discuție în colindele românești de fată mare: fie de tip „Bourul (cerbul) cu leagăn între coarne", în care fecioara domolește o fiară devastatoare țesând, brodând și torcând (aluzii la legare), fie de tip „Peștele și mreaja fetei", în care eroina leagă, cu o plasă (mreajă) împletită de ea, un „pește (duh) de mare" distrugător (o ipostază a lui *draco marinus*) (80, pp. 232 ș.u.). Conotația erotică a acestor colinde rezultă din chiar caracterul lor nupțial și din finalitatea scenariului: odată legat, animalul este sacrificat (eventual, de un erou secundar și anonim). Din carnea animalului se prepară ospățul de nuntă, din oasele lui se face casa mirilor (un

ecou al „mitului de întemeiere", de data aceasta, a unei noi familii, a unui nou cămin etc.).

20. Vânători ucigând unicornul ținut în brațe de fecioară (miniatură din *Historia animalium cum picturis*, secolul al XVI-lea)

Legenda medievală a prinderii unicornului conține, de asemenea, un act explicit de fermecare erotică a fiarei. O fecioară frumoasă este trimisă în pădure să ademenească fiorosul unicorn. Acesta se îndrăgostește de ea, se apropie, își așază capul cu cornul falic în poala ei și adoarme. În acest caz, legarea erotică a monstrului este atât de evidentă, încât dispare complet metafora legării cu legături fizice. Abia după aceea apare vânătorul (același personaj secundar și anonim), care îl leagă pe unicornul vrăjit, îl duce în cetate și-l ucide. Diversele exegeze simbolice ale legendei nu au ratat conotațiile sale erotice. Pentru teologii creștini, această poveste este o parabolă a *Imaculatei concepțiuni*, eroina fiind o întruchipare a Fecioarei Maria, iar unicornul simbolizând Duhul Sfânt. Pentru alchimiști, eroina reprezintă aspectul pasiv și feminin al mercurului, în timp ce unicornul întruchipează forța sălbatică și virilă a așa-numitului *spiritus mercurialis*. Întâlnirea

lor erotică este *coniunctio oppositorum*, iar dragostea lor are ca rod aurul alchimic, de natură androgină (648). Atunci când, în iconografia alchimică medievală, mercurul este reprezentat de un balaur, acesta este legat (sau ucis) de eroină (Luna, argintul) și de erou (Soarele, aurul) (***649***).

21. Miniatură din manuscrisul alchimic *Aurora consurgens* (secolul al XIV-lea)

22. „Fratele" (Soarele) și „sora" (Luna) răpunând balaurul (alegorie alchimică de Michael Maier, *Scrutinium Chymicum*, 1617)

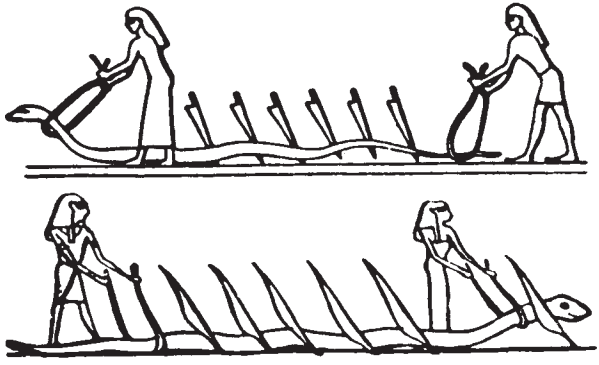
23. „Forța" magico-erotică. Fecioara răpunând leul în postura clasică a lui Samson (carte de divinație Tarot nr. 11)

În fine, imaginea unei fecioare îmblânzind o fiară a devenit emblematică și în cărțile medievale de divinație, Tarot. În *Arcana majora*, imaginea cu numărul 11 reprezintă o fată – purtând pălăria magicianului de la numărul 1 – care răpune cu mâinile goale un leu fioros. Eroina pare să fi preluat atributele războinice ale eroului, odată ce este figurată în postura clasică a lui Samson sau Heracles răpunând leul și odată ce imaginea este denumită *Forța*. Dar comentatorii simbolismului cărților de Tarot consideră că este vorba de „forța dragostei", „cea mai puternică din lume; care copleșește și învinge totul" (650).

Tipologia răpunerii monstrului

Am acum suficiente date pentru a încerca să prezint forma inițială, arhetipală a mitului, dar și pentru a schița felul cum a evoluat/involuat scenariul mitic de la acest presupus „nivel zero".

0) „Nivelul zero" este probabil mitul cosmogonic. Zeul suprem, androgin, creează Cosmosul prin ordonarea Haosului. De regulă, zeul realizează cosmogeneza printr-un complex de acțiuni sau printr-o acțiune complexă îndreptată împotriva monstrului primordial: acesta este vrăjit (legat) cu mijloace magice și ucis cu mijloace războinice. În această entitate divină supremă se regăsesc topite toate contrariile (*coniunctio oppositorum*): masculin și feminin, războinic și magic etc.



24. Gesturi de apărare magică din iconografia egipteană. Cu cuțite înfipte în trup, șarpele-balaur este legat de gât de un personaj feminin și de coadă de un personaj masculin (imagini de pe sarcofagul lui Ramses al VI-lea, secolul al XII-lea î.e.n.)

1) Pentru omul arhaic, o entitate unică și bisexuată este o imagine abstractă, fără corespondent în natură. Ea a fost înlocuită cu o imagine mai concretă și mai naturală: un cuplu de entități sexualizate (masculin și feminin). Androginia primordială a fost scindată într-un cuplu de principii cosmologice, figurat printr-un cuplu de zei (zeu și zeiță) sau de eroi (făt și fată) (***651***). În mod firesc, valențele masculine și războinice ale divinității primordiale au fost trecute în contul zeului/eroului, iar cele feminine și magice în contul zeiței/eroinei. Cuplul Iason și Medeea întruchipează cel mai bine acest palier al evoluției scenariului mitic. Numai cu ajutorul Medeei (prototipul eroinei vrăjitoare) reușește Iason (prototipul eroului războinic) să înjuge (lege) taurii de aramă și să adoarmă („lege") balaurul care păzea *lâna*

de aur. Probabil că tot aici se încadrează și forma arhaică a legendei *Tezeu și Ariadna* vs *Minotaur* (652).

2) Pierzându-se semnificația cosmogonică a scenariului mitic și, implicit, justificarea înfruntării cu monstrul, o altă motivație s-a impus: eroina devine victimă a balaurului, justificând astfel intervenția războinică a eroului. Eroina, însă, nu-și pierde total prerogativele magice; ea îl ajută pe erou, legându-l pe monstru. Este cazul legendei *Sf. Gheorghe și fecioara răpunând balaurul*.

25. Paolo Uccello, *Sf. Gheorghe și balaurul legat de fecioară* (detaliu), pictură, 1456

3) Eroina își pierde complet rolul activ și atributele magice, rămânând doar cu un rol pasiv și ancilar: victimă a monstrului. Eroul răpune singur balaurul prin mijloace strict războinice. Vezi legendele Perseu și Andromeda, Heracles și Hesiona, balada românească *Iovan Iorgovan* și forma uzuală a legendei *Sf. Gheorghe draconoctonul* (în care fecioara nu intervine asupra balaurului).

4) Dispare complet eroina din economia mitului, dar nu și atributele sale magice, care sunt adăugate la atributele războinice ale eroului. Vezi legendele mai multor sfinți creștini, care lovesc un balaur (sau un taur sălbatic) cu cârja episcopală și-l leagă de grumaz cu stola sau cu alt accesoriu vestimentar: Sf. Marcel (unul

dintre patronii Parisului), Sf. Romain, Sf. Julien, Sf. Clément etc. din mitologia creștină franceză și Sf. Silvestru din cea italiană (653).

26. Sf. Marcel ținând dragonul în lesă
și lovindu-l cu cârja episcopală

5) Dar nu numai rolul eroinei a involuat până la dispariție, ci și rolul eroului. În unele cazuri, el devine un personaj secundar, anonim, șters și lipsit de eroism, eroina fiind cea care răpune monstrul cu mijloace magico-erotice. Vezi legenda vânării unicornului.

6) În alte cazuri, eroul dispare complet din scenariu. Câteodată, prerogativele războinico-virile ale acestuia trec în contul eroinei, alături de cele magico-erotice. Vezi imaginea eroinei răpunând leul în cărțile de Tarot, legendele sfintelor Martha și Marguerita, colinda românească „Peștele și mreaja fetei" etc.

Patria vs *Matria*

În fine, se impun unele comentarii (inevitabil schematice) din perspectiva antropologiei culturale de gen. Am văzut că, în economia mitului, cuplul erou-eroină, zeu-zeiță sau sfânt-sfântă

a fost inițial o re-prezentare, o în-trupare a unui cuplu de principii cosmologice complementare: masculin și feminin (precum, *mutatis mutandis*, *yin* și *yang* în cosmologia chineză arhaică). Este o divizare firească, având în vedere scindarea sexuală a întregii naturi. Regulile spațiului biologic au operat în spațiul mitologic.

În legendele analizate, femeia răpune monstrul pe cale magică, iar bărbatul pe cale războinică. Și această bipolaritate este simptomatică. Nu este nevoie să insist prea mult asupra faptului că gesturile prin care monstrul este de regulă legat (prin țesere, toarcere, împletire, înfășurare etc.) sunt specific feminine (654; 655). Istoria tehnicii și a civilizației ne oferă suficiente argumente că țesutul și toate activitățile înrudite au fost (și au rămas) îndeletniciri eminamente feminine. „La poulle qui chante, la fille qui siffle, le gars qui file, le coq qui pond" sunt – pentru înțelepciunea poporului – situații aberante, care compromit ordinea socială și chiar echilibrul cosmic (655, p. 67). Datele mitologice confirmă concluzia de mai sus: țesutul (torsul, cusutul, împletitul etc.) și uneltele respective sunt, cu rare excepții (***656***), inventate și patronate de zeițe sau de eroine legendare.

Acestor concluzii de antropologie culturală li se adaugă cele de antropologie lingvistică: vezi înrudirea semantică și fonetică dintre germ. *weib* („femeie, nevastă") și germ. *weben* („a țese") sau engl. *web* („țesătură"), ori dintre engl. *wife* („nevastă") și engl. *to weave* („a țese") sau, în limbile scandinave, *vefinn, veifa, vefja* („a înfășa, a înfășura, a înveli").

Pe de altă parte, participând la „misterul (pro)creației", femeia pare a fi mai aptă să intuiască misterul sacru. „În sfera religioasă – notează Paul Evdokimov – femeia este sexul tare" (657). În societățile tradiționale, ea este mai aproape de magie și de religie, de tot ceea ce ține de credințe și obiceiuri, de superstiții și tradiții. „Din acest punct de vedere, al celei mai de temei probleme filozofice, cea a vieții și a morții – scria sociologul Henri H. Stahl –, satul, departe de a fi *al copiilor*, cum crede Blaga, este, dimpotrivă, *al babelor*, adică al mamelor și bunicelor" (658). Femeia este cea care le transmite copiilor, odată cu și prin limbă. Și nu este deloc întâmplător faptul că limba în care comunicăm și gândim, în care visăm și ne rugăm o numim „limbă maternă", și nu „paternă".

Spunem, în schimb, „patria", și nu „matria". Pentru mentalitatea arhaică și tradițională, pământul este sălașul de veci al „taților" (*patris*), al stră-moșilor. Pe de altă parte, acest pământ este lucrat (cu unelte tranșante) și apărat (cu arme tranșante) de către bărbat. „Armele" cu care femeia apără *patria* sunt de altă natură, dar nu mai puțin esențiale. Din perspectiva mentalității tradiționale, ea era percepută ca fiind elementul „imobil" și „conservator" (fără sensuri peiorative); ea rămâne legată de „centrul" orizontului spațial, de casă (de „vatra casei"), de familie; ea naște și crește copii; ea menține și transmite tradiția familiei și, implicit, a tribului/neamului. Dacă bărbatul era considerat a fi „capul familiei", atunci femeia era „sufletul" ei (dacă aș căuta sintagme echivalente în limbajul societății postindustriale, aș putea spune că bărbatul răspundea de *hardware*, iar femeia de *software*).

Revenind la legendele și miturile comentate mai sus, voi conchide că acțiunea magică a eroinei/zeiței și, respectiv, cea războinică a eroului/zeului asupra balaurului sunt la fel de importante și de decisive. Cu alte cuvinte, cele două acțiuni sunt complementare (nici una dintre ele n-ar fi avut sorți de izbândă fără să fie dublată de cealaltă), fiind egale în valoare absolută, chiar dacă sunt esențial diferite.

13. „Fecioara veninoasă” și *gynophobia*

Vaginul otrăvit în legendele lui Alexandru Macedon

Este inutil să deschid aici imensul dosar al succesului de care s-a bucurat *Istoria lui Alexandru cel Mare* în spațiul euro-asiatic. Foarte îndrăgit a fost acest roman popular și în țările române începând cu secolul al XVI-lea, și asta de la vlădică până la opincă. Cam de atunci, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, se observă o creștere semnificativă în onomastica boierească și domnească a numelor Alexandru și Roxana/Ruxandra. Fenomenul este cu atât mai interesant cu cât ambele nume sunt așa-zicând „păgâne”, necreștine, neavându-și originile nici în Vechiul, nici în Noul Testament. Domnitorii și marii boieri, episcopii și boiernașii, popii și călugării, negustorii și târgoveții se delectau citind *Alexăndria*, copiată, tradusă sau rescrisă în românește. Paradoxal, cei mai critici cititori ai romanului popular au fost cronicarii noștri. Lor le displăcea taman ceea ce celorlați cititori le plăcea cel mai mult. Și anume fascinanta combinație dintre *fiction* și *non-fiction*, dintre întâmplările reale, istorice pe care le-a traversat Alexandru în campania sa asiatică și legendele fabuloase puse pe seama lui.

> Care istorie se chiamă „Alexandrie” (Însă nu „Alexandrie” de ceale pline de basme, ci „Alexandrie” adevărată) (mss, cca 1650) (241, p. 16).

Și cronicarul Miron Costin făcea deosebirea între „Alexandriea cea adevărată” și cea „plină de basne și scornituri”:

> Scrie Plutarh, vestit istoric la viața lui Alexandru Makedon, carele au scris „Alexandriea" cea adevărată [= Viața lui Alexandru], nu basne, cum scrie o „Alexandrie" din grecie ori dintr-alte limbi scoase pe limba românească, pline de basne și scornituri (241, p. 17).

Formula a devenit un clișeu. Pentru Nicolae Costin, *Alexandria*, „ce-i pre limba românească", era „mincinoasă, plină de basne", iar pentru Constantin Cantacuzino era

> O aflare de o mare grămadă de minciuni […] după care umblă norodul acesta, rătăcindu-să și cred celea ce niciodată de crezut nu sunt (115, I, pp. 282-283).

La nivelul secolelor XVII-XVIII, cărturarii români nu înțelegeau încă faptul că „basnele", fie ele și „pline de scornituri", nu se nasc *ex nihilo*. Ei nu realizau că ele, chiar dacă nu au semnificații istorice propriu-zise, au semnificații de istorie culturală cel puțin la fel de importante.

*

Probabil că cele mai interesante isprăvi legendare puse pe seama lui Alexandru cel Mare sunt cele petrecute în spațiul cvasimitologic al Indiei/Asiei. Cu un alt prilej am comentat una dintre aceste legende, și anume întâlnirea dintre regele macedonean și brahmanii *gymnosofiști* („înțelepți-goi"), deveniți „rohmani" (sau „blajini") în mitologia folclorică românească (242; 243).

O altă legendă percutantă din ciclul „Alexandru Macedon și minunile Indiei/Asiei" este cea referitoare la „fecioara veninoasă". Se spune că suverana unui regat din nord-vestul Indiei (probabil Gandhāra) și-a hrănit fiica cu otravă și, când aceasta a crescut mare și frumoasă, a trimis-o să facă dragoste cu Alexandru cel Mare, ca să-l omoare cu propriile ei toxine. Înțeleptul Aristotel – maestrul regelui macedonean – și-a dat seama de stratagemă și a reușit să oprească asasinatul, punând un alt tânăr să se culce cu fecioara veninoasă.

Similară cu această legendă este cea referitoare la întâlnirea lui Alexandru cel Mare cu regina amazoanelor, Talestris (Talistrada în *Alexandria* tradusă în românește în 1790) (575, p. XXXIV). Și

în acest caz vine la Alexandru Macedon o fecioară frumoasă, și ea se oferă să se culce cu marele împărat. Dar, de data aceasta, nu moartea unui om este vizată, ci nașterea lui. Scopul împerecherii nu este de a-l omorî pe împărat, ci de a face cu el un copil, viitor împărat. Cuplarea reginei amazoanelor cu împăratul macedonean are în vedere un produs *eugenetic*, un copil cu gene foarte bune. Alexandru cel Mare acceptă provocarea, după cum consemnează Diodor din Sicilia:

> Fermecat de cele auzite, împăratul petrecu 13 zile cu amazoana, iar apoi, copleșind-o cu daruri și onoruri, o trimise în patria sa (44, p. 282; 46, pp. 87-89).

Revenind la legenda fecioarei veninoase, ea a circulat în diferite forme, în diferite epoci și în diferite limbi: în arabă (în secolele VIII-IX), în greacă și latină (în secolele XII-XIII) etc. Legenda a ajuns astfel în foarte populara colecție medievală de povești *Gesta Romanorum* (în secolul al XIII-lea). Iată pasajul care mă interesează acum, extras din prima ediție tipărită a acestei antologii, apărută la Utrecht (Olanda) în 1473:

> Regina din nord[ul Indiei] și-a hrănit fiica din leagăn cu un anumit tip de otravă mortală. Când a crescut mare a fost considerată atât de frumoasă, încât simpla ei vedere îi transforma pe mulți bărbați în nebuni. Regina și-a trimis fiica la Alexandru [cel Mare] ca să se căsătorească cu el. Acesta n-o cunoscuse până atunci pe fecioară, dar de îndată ce a văzut-o s-a îndrăgostit nebunește de ea, dorind cu multă ardoare să o posede. Dar Aristotel, observând slăbiciunea regelui, i-a spus: „Să nu o atingi, pentru că, dacă o vei face, vei muri cu siguranță. Ea a fost hrănită cu cea mai toxică hrană, ceea ce am să-ți dovedesc imediat. Este aici un răufăcător, care a fost deja condamnat la moarte. El se va împerechea cu ea și vei vedea curând adevărul previziunilor mele". În consecință, inculpatul a fost adus fără întârziere la față și, de îndată ce a atins buzele ei, a murit, după ce mai înainte tot corpul i s-a impregnat cu otravă (244, p. 87).

Acest text din secolul al XV-lea merită câteva comentarii. În primul rând, obiceiul de a intoxica în fiecare zi organismul cu cantități mici de otravă (un fel de „contra-otravă") este atribuit

pentru prima dată lui Mithridate al VI-lea Eupator, zis „cel Mare", crudul suveran al Pontului (112-63 î.e.n.). El ar fi inventat o rețetă specială, *theriaca* (venin de viperă + opiu + alte câteva zeci de ingrediente), cu care își obișnuia zilnic corpul pentru a deveni imun la otravă. În literatura de specialitate, acest obicei a preluat numele anticului rege al Pontului: *mithridatism*. Plinius cel Bătrân a descris o rețetă de *theriacă*, „gravată în versuri în templul lui Esculap din Cos", care era folosită ca „antidot împotriva tuturor animalelor veninoase" (*Naturalis Historia* XX, 100, 264) (125, p. 75). Singurul venin care nu putea fi anihilat prin această metodă – continuă Plinius – era cel produs de aspidă (pentru veninul letal al aspidei, vezi 27, pp. 173-179).

Diferența dintre cele două legende (cea a lui Mithridate cel Mare și cea a lui Alexandru cel Mare) este însă esențială. Regele Mithridate ingera toxine pentru a se imuniza de frica otrăvirii sale de către adversari. Era deci o utilizare „defensivă" a metodei autootrăvirii. În schimb, prințesa indiană din legenda lui Alexandru Macedon folosea în mod „ofensiv" această metodă. Fiica reginei din nordul Indiei era hrănită cu otravă pentru a deveni o armă ucigătoare împotriva adversarilor regatului, împotriva bărbaților care o posedau sexual. Femeia fatală devenea astfel letală. În „motivelnicul" compus de etnologul american Stith Thompson (*Motif-Index of Folk-Literature*, 1932-1937) cele două motive sunt tratate separat: *F959.6.2. Immunity to poison by eating poison* („Imunitate față de otravă prin ingerare de otravă") și *F582. Poison damsel. Woman nourished on poison is fatal to her husbands* („Fecioara veninoasă. Femeia hrănită cu otravă este fatală pentru soții ei").

Unii comentatori consideră că obiceiul de a folosi în India o „fecioară veninoasă" pentru a lichida adversari politici ar fi fost real înainte și în timpul Imperiului Maurya (321-185 î.e.n), deci și în epoca în care Alexandru Macedon a întreprins campania sa indiană (327-326 î.e.n.). Ulterior, motivul a intrat în folclor, în mitologia populară și în literatura veche, unde este într-adevăr bine reprezentat. Etnologul orientalist Norman Mosley Penzer (*Poison-damsels*, 1952) a susținut originea indiană a acestui motiv, care s-ar fi răspândit, prin *difuziune*, în alte spații mito-culturale (245 și 259). Într-adevăr, o veche legendă hindusă spune că un

daimon *asura* a luat înfățișarea soției zeului Șiva, zeița Pārvatī, cu un vagin prevăzut cu dinți, pentru a-l seduce și omorî pe zeu (262, p. 188). Este un bun exemplu de înrudire a celor două motive mitice, „fecioara veninoasă” și *vagina dentata*.

În al doilea rând, în majoritatea legendelor referitoare la „fecioara veninoasă” (*viṣakanyā*; *viṣa* = „otravă”, *kanyā* = „fecioară”) sau „femeia veninoasă” (*viṣanganā*), aceasta își ucide partenerul sexual prin fluide produse în vagin (sânge, secreții etc.) sau în gură (salivă, mai rar respirație etc.). La fel se întâmplă și în varianta citată mai sus: „De îndată ce a atins buzele ei, [bărbatul] a murit”. Totuși, în unele versiuni arhaice indiene ale legendelor referitoare la „fecioara veninoasă” se spune că aceasta ucide prin transpirația ei otrăvitoare:

> Ea face ca penisul să cadă ca un fruct copt de pe tulpină
> Și atingând [pe bărbat] ea îl omoară cu sudoarea când se împerechează cu el (246, p. 422).

S-ar putea crede că, în cazul „fecioarei veninoase”, nu doar cele două orificii (vaginal și bucal) sunt letale, ci și suprafața corpului. Totuși, având în vedere contextul actului sexual, cercetătorul Rahul Peter Das a ajuns la concluzia legitimă că „sudoare” ar fi, anume în acest caz, un termen metaforic. El s-ar referi de fapt la secreția mucoasei vaginale din timpul actului sexual, secreție menită să lubrifieze acuplarea (246, pp. 223, 422). Gura și vaginul rămân organele ucigătoare cu care este dotată „fecioara veninoasă”, vaginul ei acționând adesea castrator, ca o gură care secționează penisul cu dinții: „Ea face ca penisul să cadă”. *Gynophobia* (lat. *horror feminae*) se reduce la *vaginophobie*. Frica bărbatului de a penetra vaginul este o temă străveche, decelabilă chiar și în rugăciunile de dragoste rostite de femeile asiro-babiloniene: „Intră în mine. Nu-ți fie teamă! Și mădularul să ți se învârtoșeze! din porunca lui Ișțar, Zeița Dragostei” (327, p. 21). Există o înrudire, chiar o suprapunere parțială a motivului „fecioara veninoasă” cu motivul *vagina dentata* (vezi capitolul următor).

Moartea defloratorului de rangul doi

Un alt pasaj plin de semnificații din legenda îndrăgostirii lui Alexandru cel Mare de toxica prințesă indiană este stratagema adoptată de filozoful Aristotel, magistrul eroului macedonean. Acesta pune în patul „fecioarei veninoase", în locul marelui rege Alexandru, pe un umil infractor. Acesta din urmă moare otrăvit de secrețiile toxice ale fecioarei. Dar asta este mai puțin important, pentru că, oricum, el fusese „deja condamnat la moarte".

Mai important este faptul că bărbatul anonim și umil acționează ca un *degustător* (lat. *praegustator*), adică precum un sclav care gustă mâncarea și băutura împăratului ca să verifice dacă nu au fost cumva otrăvite de vreun adversar. Dacă în hrană a fost pusă otravă, servitorul moare intoxicat în locul împăratului, așa cum a murit și umilul infractor în locul lui Alexandru Macedon. Acesta este sensul cuvântului *praegustator* folosit, de pildă, de istoricul roman Suetoniu. Cicero însă a utilizat termenul *praegustator* la figurat: „cel care se înfruptă mai întâi din plăceri". Cu această semnificație a folosit cuvântul și istoricul Lactantius. Biograful creștin a spus că împăratul roman Maximinus Daza (305-313), exercitând *ius primae noctis* și dezvirginând miresele înaintea mirilor, juca rolul de *praegustator*: *ut ipse in omnibus nuptiis praegustator esset.*

> Daza introdusese obiceiul [...] ca el însuși să fie primul care, în orice căsătorie, gustă plăcerile [din noaptea nunții] (Lactantius, *De mortibus persecutorum* 38, 4) (12, pp. 128-129).

Motivul legendar „fecioara veninoasă" este evident o alegorie pentru *gynophobie*, pentru *vaginophobie*, pentru „teama de castrare" (engl. *castration anxiety*, germ. *Kastrationsangst*, în termenii lui Sigmund Freud). Este o legendă care duce la limită credința foarte răspândită că, în general, „orice fecioară este periculoasă". O legendă care enunță explicit teama indefinită, difuză a bărbatului în fața pericolelor presupuse ale dezvirginării unei fete. Fecioara este râvnită și temută. Așa cum am văzut, sângele himenal (ca și cel menstrual) este perceput ca fiind un

element foarte otrăvitor, misterios și malign. Iată opinia lui Roger Caillois în această privință:

> Aproape pe plan universal, deflorarea a fost considerată periculoasă. Romanii se mulțumeau să invoce în acest scop pe zeița protectoare Pertunda, altfel nu se risca o asemenea operațiune, de teama de a nu muri. Frecvent [pentru dezvirginare] se folosește un înlocuitor, străin, prizonier de război sau [un] personaj consacrat, rege sau preot. În special aici își află originea celebrul „droit du seigneur" (130, p. 73).

Cam aceasta este situația în legenda întâlnirii în India dintre Alexandru Macedon și „fecioara veninoasă" (*viṣakanyā*). Personajul umil, un infractor de duzină, aflat oricum la hotarul dintre viață și moarte (fiind „deja condamnat la moarte"), este cel pus să se culce cu *viṣakanyā* pentru a prelua toate pericolele pe care le presupune deflorarea prințesei otrăvite. Nu mai este suveranul („unsul lui Dumnezeu") cel care se sacrifică. De data aceasta este sacrificat un om simplu, de care comunitatea se poate dispensa.

Cu un alt prilej, am analizat acest proces de degradare de-a lungul secolelor a calității ființelor umane jertfite în mod ritual, de la oameni din elita societății la cei „de rangul doi": sclavi, infirmi, prizonieri, alogeni (247; vezi și 248). Când ritualul și-a pierdut din actualitate și când prețul uman a fost considerat a fi prea mare, criteriile de alegere a victimei sacrificate s-au modificat și ele, aceasta fiind aleasă dintre prizonieri, condamnați, străini, sclavi, infirmi etc. Acest fenomen de involuție poate fi decelat, de pildă, și la sacrificiile umane rituale practicate de geto-daci. Inițial cel jertfit trebuia să fie „cel mai frumos și mai bun dintre geți" (Enea din Gaza, *Teofrast*) sau „cel mai vrednic dintre cei ce se îndeletnicesc cu filozofia" (Clement din Alexandria, *Stromate* IV, 8). Ulterior, victimele acestui „cult sălbatic" al geților erau prizonierii străini (Iordanes, *Getica* 41).

*

Privind diacronic, chiar și în *Istoriile* lui Herodot se pot găsi informații referitoare la moravuri sexuale asemănătoare. Fetele asiro-babilonienilor, de pildă, nu se măritau fecioare. Înainte de căsătorie, ele erau dezvirginate de vreun „bărbat străin". Actul

ritual se producea în templul zeiței dragostei și fertilității Mylitta-Ișstar, pe care Herodot a identificat-o cu Afrodita. Părintele istoriei susține că a văzut cu ochii săi astfel de ritualuri în Babilon. Dar pentru un grec din secolul al V-lea î.e.n., fie el și istoric, ele nu (mai) aveau vreun înțeles. Nemaiavând o semnificație rituală, faptele au fost abordate de părintele istoriei dintr-o perspectivă morală. Numindu-l „cel mai rușinos dintre obiceiurile pe care le au babilonienii", Herodot l-a descris astfel:

> Fiecare femeie din ținut are datoria, o dată în viață, să stea în templul Afroditei și să se dea unui bărbat străin. [...] Bărbatul n-are de ce să se teamă că va fi respins; legea nu îngăduie acest lucru. După ce s-a împreunat cu acel bărbat, dezlegată de orice îndatorire față de zeiță, [fata] se întoarce acasă și, din clipa aceea, n-o mai poți ademeni nici chiar de-ai acoperi-o cu aur. [...] Cele [= fetele] frumoase la față și bine făcute se întorc repede acasă, dar cele slute așteaptă mult și bine, nefiind în stare să îndeplinească cerința legii; sunt unele care așteaptă până și trei, patru ani (*Istorii* I, 199) (10, pp. 108-109).

În acest din urmă pasaj Herodot nu vorbește despre fete fecioare, ci de femei (poate *hierodule*), și nu amintește anume de actul dezvirginării, înfăptuit de bărbații străini. Totuși, se pare că este vorba de deflorarea rituală a fecioarelor de către bărbați străini în incinta templului zeiței fecundității. La fel consideră și Adelina Piatkowski, o bună comentatoare a *Istoriilor* lui Herodot:

> Dacă știrea lui Herodot despre obligația oricărei femei de a trece prin templul Mylittei [= Afrodita = Ișstar] este exactă, faptul înseamnă că la Babilon, la începutul secolului al V-lea î.e.n., mai dăinuia încă tradiția orientală că orice fată este datoare să-și sacrifice virginitatea zeiței fecundității (10, p. 425, n. 461).

Ritualuri religioase similare cu cele asiro-babiloniene sunt atestate în Orientul Apropiat și în centrul-estul bazinului mediteraneean: la „fetele" lydienilor (Herodot, *Istorii* I, 93-94) și la cele din Cipru, insula zeiței Afrodita (Herodot, *Istorii* I, 199), precum și la „fiicele încă fecioare" ale armenilor (Strabon, *Geografia* XI, 14, 16). În jurul anului 20 e.n., istoricul roman Valerius Maximus, referindu-se la un trib etrusc din localitatea Volsinii (în apropiere

de Bolsena, oraș în Italia Centrală), relatează faptul că, înainte ca o fecioară să se mărite cu un om liber, ea trebuia să fie întâi dezvirginată de un sclav (*Facta et dicta memorabilia* IX, 1; capitolul *De luxuria et libidine*). Revolta localnicilor, cauzată de această cutumă, a dus la distrugerea orașului în anul 264 î.e.n. Este aproximativ epoca lui Alexandru cel Mare.

În fine, istoricul creștin Lactantius relatează că, pe la începutul secolului al IV-lea e.n., împăratul roman Maximinus Daza (care, așa cum am văzut, practica *ius primae noctis*) „îi căsătorea pe sclavii săi cu tinere fete, născute din părinți liberi, încă virgine" (*De mortibus persecutorum* 38, 5) (12, p. 129). Este, în acest caz, o transferare a privilegiilor sexuale ale împăratului nu numai către „tovarășii săi", dar și către sclavii săi.

Ecouri în Evul Mediu

Este interesant de văzut dacă există urme și ecouri ale unor astfel de obiceiuri în Eurasia medievală. Aș începe cu mărturia venețianului Marco Polo, de la sfârșitul secolului al XIII-lea, despre moravurile populațiilor întâlnite de el în călătoria spre China. Este vorba despre folosirea în Orient a unui om „de rangul doi" pentru deflorarea unei fete. Având în vedere pericolele dezvirginării unei fecioare, așa cum erau ele percepute de către tibetani, călătorul venețian notează următoarele:

> Nici un bărbat din ținut [= Tibet] n-ar lua de nevastă o fecioară [...]. De aceea fac în așa fel încât, atunci când trece pe acolo un drumeț și acesta se arată dornic, femeile bătrâne își aduc fecioarele, fiicele sau rudele, și i le oferă străinului [...]. Și bărbații [străini] le iau și fac tot ce le poftește inima cu ele și le aduc îndărăt bătrânelor de care țin [fetele]. [...] Dar după ce [fetele] s-au măritat, bărbații lor țin foarte mult la ele și socotesc ca o mare ticăloșie ca unul să se atingă de nevasta altuia; și toți se păzesc aprig de această rușine, odată însurați cu femei astfel pregătite (45, pp. 207-208).

Unele elemente ale acestui scenariu și ale celui privind „fata veninoasă" le putem întâlni până târziu, în Italia renascentistă.

Ele se văd în filigran, de pildă, într-o piesă de teatru a filozofului Niccolò Machiavelli (*Mandragola*, 1518). Iată, rezumat foarte pe scurt, scenariul acestei satire. Acțiunea se desfășoară la Florența, în 1504. Protagonistul piesei, tânărul Callimaco, o iubește în taină pe frumoasa Lucrezia și vrea să se culce cu dânsa. Ea este soția unui nobil bătrân și prost, pe numele său Nicia. Nobilul florentin își dorește un fiu moștenitor de la Lucrezia, dar crede că aceasta este stearpă. Dându-se drept doctor, Callimaco îi întinde acestuia o cursă, oferindu-i lui Messer Nicia o pseudosoluție. Lucrezia va fi drogată cu o poțiune din rădăcină de mătrăgună (*Mandragola officinalis*), care îi va crește apetitul sexual (mătrăguna fiind un puternic afrodiziac), dar o va face și fertilă (107, pp. 17 ș.u.). Astfel, Lucrezia va rămâne însărcinată, îl asigură falsul doctor pe nobilul Nicia.

Dar, ca efect secundar al remediului – îl păcălește Callimaco pe Nicia –, vaginul Lucreziei va deveni toxic și primul bărbat care se va culca cu ea va muri. Callimaco îi propune lui Nicia să fie găsit un străin neștiutor, care să fie „victima" nevinovată a nevestei „veninoase". Messer Nicia și Lucrezia acceptă stratagema. Callimaco însuși se deghizează într-un străin și se culcă cu Lucrezia, devenind amantul ei (249). Principalele motive ale piesei *Mandragola* par să se suprapună cu cele din legenda arhaică referitoare la „fata veninoasă": speriat că va muri din cauza toxicității vaginului, soțul de drept al „fetei veninoase" îndeamnă pe un străin oarecare să se culce cu ea.

Se pare că motivul „fetei veninoase" a circulat intens în epoca Renașterii. Tot în prima jumătate a secolului al XVI-lea, istoricul Pandolfo Collenucio relatează povestea cvasiasemănătoare a unui rege napoletan (*Compendio delle historie del regno di Napoli*, Venezia, 1541). Collenucio spune că un medic din Perusa (Perugia), a cărui fiică era iubita regelui, a convins-o pe fată să-și ungă vaginul cu un balsam pe bază de omag (*Aconitum napellus*). Fiica medicului i-a urmat acestuia sfatul pentru a aprinde și mai tare pasiunea sexuală a amantului ei regal. Dar omagul este o plantă extrem de toxică. Prin urmare, regele a murit când s-a împreunat cu frumoasa-i iubită. Dacă suveranul ar fi aflat din timp, cu siguranță că ar fi trimis să se culce cu ea un alt bărbat, un om „de rangul doi" (un străin, un servitor, un condamnat la moarte). Uneori, în diverse variante ale acestei povești, „fecioara

veninoasă" este numită Anapellis, de la numele latin, *napellus*, al plantei toxice omag (130, pp. 71-72).

Eseistul german Wilhelm Hertz (*Die sage vom Giftmädchen*, 1893) a susținut că motivul „fetei veninoase" ar fi fost generat de spaima bărbatului de a se molipsi de la femeie de anumite boli venerice, inclusiv sifilis („sfrenție", *morbo gallico*) (259). Este într-adevăr unul dintre motivele care generează starea de *(va)gynophobie*. În cartea sa despre Giacomo Casanova, Andrei Codrescu spune o istorioară interesantă legată de afemeiatul venețian. Vrând să se răzbune pe concitadinul său Lorenzo Da Ponte (libretistul lui Mozart), Casanova îi făcu acestuia un „cadou otrăvit", la fel ca în legenda „fecioarei veninoase" oferite lui Alexandru Macedon. Pe la 1790, la Viena, Casanova se gândi că, în loc să-l înjunghie pe Da Ponte (eventual într-un duel), mai bine să-i trimită în dar „o prostituată infectată cu sfrenție". Astfel, Casanova „se amuză teribil când auzi că Da Ponte se îmbolnăvise [de sifilis] și trecea prin infernul tratamentului cu mercur" (702, p. 30).

Roger Caillois i-a replicat polemic lui Hertz, susținând că nașterea și supraviețuirea temei referitoare la *Giftmädchen* s-ar explica „prin pericolele presupuse ale deflorării", pericole încolțite în mentalul colectiv pe plan universal. Ca argument valabil este faptul că „veninul fetei nu este periculos decât pentru primul contact [sexual]", la dezvirginare (130, pp. 72-73).

Foamea și libidoul

Într-un volum celebru (*Le mythe et l'homme*, 1938), Roger Caillois a publicat un studiu notoriu dedicat insectei *călugărița* și multiplelor simboluri și legende născute și dezvoltate în jurul ei (250). „Călugărița" a fost – pentru epocă – un studiu cvasiexhaustiv, în care eseistul francez a comentat inclusiv mai multe legende românești referitoare la această insectă, văzută ca fiind „demonică" sau „sacră". Caillois preluase legendele românești de la etnologul german Oskar Dähnhardt (*Natursagen*, 1907-1912) (251, II, pp. 192-193), care le preluase la rândul său de la folcloristul nostru Simeon Florea Marian (*Insectele la români*, 1903) (252, p. 497). Este vorba de o insectă cvasiantropomorfă din familia *Mantidae* (*Mantis religiosa*, cum a numit-o Carl Linnaeus în 1748),

care are insolitul nărav de a-și devora masculul chiar înaintea sau în timpul copulării. Savanții au ajuns la concluzia că, actând astfel, insecta femelă îmbunătățește de fapt performanțele sexuale ale insectei mascul:

> Călugărița – susține Caillois –, decapitând masculul înainte de acuplare, [urmărește] scopul de a obține, prin ablațiunea centrilor inhibitori ai creierului, o mai bună și mai lungă executare a mișcărilor spasmodice ale acuplării (130, p. 64).

Eseistul francez ajunge la concluzia că, la mai multe animale, inclusiv la om, există – în termeni freudieni – o strânsă relație, o „analogie", reală și simbolică, între două principii ale plăcerii: *nutriția* și *sexualitatea* (130, pp. 64-65; 703, pp. 74-75). Exemplele sunt la îndemână: „canibalismul sexual primitiv", credința în *vagina dentata*, sexul oral (*cunnilingus* & *fellatio*), legendele cu vampiri, mușcăturile erotice, sărutul chiar etc. „Dorința sexuală nu este poate decât un apetit deghizat al cărnii omenești", scria undeva Novalis. Foamea și libidoul sunt două principii care țin, de fapt, de instinctul de conservare și de supraviețuire a individului (*hrănirea*) și a speciei (*copularea*). *Gura* și *vaginul* au fost elementele esențiale ale acestei ecuații. Imaginației masculine nu i-a mai trebuit decât un singur pas pentru forjarea complexului privind „teama de castrare" și a motivului *vagina dentata*.

Se pare că nu numai unele insecte procedează în această manieră insolită, în care *eros* și *thanatos* se întâlnesc în cadrul aceleiași ecuații. În secolul I e.n., în enciclopedia sa de istorie naturală, Plinius cel Bătrân descrie astfel împerecherea viperelor de o anumită specie:

> Șerpii [...] se împreunează înlănțuiți, ba chiar învălătuciți unul pe după celălalt, încât poți crede că vezi un singur șarpe cu două capete. Vipera mascul își bagă capul în gura femelei, iar ea îl roade de plăcerea acuplării [*Viperae mas caput inserit in os, quod illa abrodit voluptatis dulcedine*] (*Naturalis Historia* X, 82, 169) (92, p. 172).

În secolul al XIII-lea, Brunetto Latini, magistrul lui Dante, dramatizează și mai mult scenariul acuplării acestor șerpi: vipera

femelă îi retează capul masculului chiar în momentul orgasmului (*Le livre du trésor*, 1260-1266).

*

„Fecioara veninoasă" a generat în literatura universală tema femeii fatale/letale, temă populară în povești și în filme de genul *Văduva neagră* / *The Black Widow*. O găsim și în literatura română, de pildă în romanul lui Mateiu Caragiale *Craii de Curtea-Veche*. Gore Pirgu o prezintă pe văduva evreică Rașelica Nachmansohn ca fiind o „strașnică muiere", una care „a dat gata doi bărbați în trei ani, bașca ce-a mai forfecat pe de-alături". O altă victimă a „femeii fatale" este Pașadia însuși, care dispăruse („nu se mai vedea nicăieri") înainte să dispară definitiv. Stimulat sexual de un puternic afrodiziac, magiunul de opiu (107, pp. 242-243), acesta își dă obștescul sfârșit urcat pe pântecele Rașelicăi, chiar în timpul orgasmului:

> În timpul din urmă, Pașadia, care nu se mai vedea nicăieri, trăia cu Rașelica Nachmansohn. Era îndeobște cunoscută frenezia crudă cu care aceasta se deda la o anumită voluptate și care îndreptățea porecla de „lipitoare" ce-i dase Gorică. Înverșunându-se asupra prăzii voluntare, mult nu-i trebuise ca s-o dea gata; cu cel din urmă strop de vlagă bărbătească țâșnise și sângele și inima [lui Pașadia] încetase să mai bată (254, p. 136).

Asocierea evreului/evreicei cu „lipitoarea care suge sângele" este un stereotip clasic în imaginarul colectiv românesc și european (69). Rașelica este o femeie „strașnică" în ambele sensuri ale cuvântului: admirativ („formidabilă"), dar și peiorativ („înspăimântătoare", de la slavul *strașno* = „spaimă"). Ea e *grozavă* („extraordinară"), dar și *groaznică* („una care provoacă groaza"). O muiere „starșnică"/„grozavă" este una de care „se sparie gândul", cum ar fi spus cronicarul. O altă formă de a defini *gynophobia*.

Un alt fel de „femeie fatală" este cea care, dintr-un surplus de libido, își înghite complet partenerul. Stamate, de pildă, un personaj imaginat de Urmuz (*Pâlnia și Stamate*), este ingerat cu totul în pântecele femeii dotate cu o pâlnie în loc de vagin: „Pentru Stamate, pâlnia deveni de atunci un simbol. Era singura ființă de

sex femeiesc cu un tub de comunicație ce i-ar fi permis să satisfacă cerințele dragostei [...]. Spre a putea da frâu liber dragostei sale nețărmurite, [Stamate] începu să treacă din ce în ce mai des prin interiorul pâlniei" (117, p. 11). Stamate intră în vaginul-pâlnie „cu ajutorul unui cărucior pus în mișcare cu manivela", o rezolvare mecano-suprarealistă tipic urmuziană (674).

Din aceeași categorie de „femeie fatală" face parte și unguroaica Ilona Fazekas, personaj dintr-un roman recent semnat de Ovidiu Pecican (*Noaptea soarelui răsare*, 2014). Este tot o „străină", o „minoritară", ca și Rașelica Nachmansohn. Am tratat cu alt prilej acest tip de „erotism exotic" datorită căruia femeia diferită din punct de vedere etnic ar fi diferită din punct de vedere erotic (deci „mai atractivă"). Fiind încărcată de bărbat cu un surplus de stranietate și de alteritate (de „altfelitate"), ea produce în imaginația acestuia un surplus de „curiozitate sexuală". Mai mult decât atât, paradoxal, femeile discriminate negativ din punct de vedere social (evreica, unguroaica, țiganca, turcoaica etc.) erau discriminate pozitiv din punct de vedere sexual (69, pp. 109-113).

„Femeia fatală" Ilona Fazekas nu-și ucide masculul cu care are raporturi sexuale, ci îl consumă în timpul actului, așa cum insecta *călugărița* (*Mantis religiosa*) își devorează partenerul mascul. Matura Ilona își devorează iubitul adolescent (în vârstă de 16 ani), dar nu cu gura, ci cu vaginul. Cu „gura de jos", cum spunea Eminescu. Autorul cărții, romancierul Ovidiu Pecican, este dublat de un important istoric al mentalităților, astfel că pasajul respectiv nu pare să fie generat doar de imaginația fantastă a prozatorului, ci și de erudiția cărturarului privind unele arhetipuri mito-psihice:

> Numai ce m-am trezit că-mi înfundă tot capul la ea în pizdă, măi, ceva de groază. [...] Am intrat cu toată fruntea și calota, dar spre groaza mea instantanee m-am trezit că mă trage și mai mult de umeri în ea, în timp ce mușchii de la pizdă făceau mișcări unduioase, de meduză, absorbindu-mă sub bărbie (253, pp. 267-271).

Acționează în acest caz o stare binară, de *love & hate*, de atracție și repulsie. Pe lângă frica de a fi castrat, devorat, mistuit de vaginul femeii, apare și extazul revenirii în spațiul paradiziac al amniosului. Pe această linie narativă (din care nu lipsește ironia) continuă și prozatorul:

> Am citit din Freud și din Jung și mă bate gândul că fericirea aia, mai tare ca la un futai, s-ar putea să fi venit dinspre faptul că refăceam invers drumul de la naștere, că intram iar în spațiul ăla protectiv, matern (253, p. 272).

*

Gynophobia, care a generat motivul „fecioarei veninoase", a produs și alte submotive, dezvoltându-se în mai multe direcții. Prin suprapunere, cele două organe castratoare cu care este dotată fecioara (gura dințată și vaginul înveninat) au generat un organ sexual suprarealist de care mă voi ocupa în capitolul următor: *vaginul cu dinți*.

14. *Vagina dentata*

„Complexul castrării”

În eseul său intitulat „Călugărița”, Roger Caillois (*Le mythe et l'homme*, 1938) ar fi putut măcar să amintească de mitul *vagina dentata*, mai ales că insecta femelă canibală rontăie și înghite capul masculului în timpul copulării (130, pp. 49-87). Cum am văzut mai sus, Plinius cel Bătrân susținea că unii șerpi operează similar: „Vipera mascul își bagă capul în gura femelei, iar ea îl roade de plăcerea acuplării” (*Naturalis Historia* X, 82, 169) (92, p. 172).

Voi încerca să dezvolt aspectele referitoare la motivul „vaginului cu dinți”. Pentru început, voi căuta urme ale „complexului mitico-ritual *vagina dentata*” – cum l-a definit Mircea Eliade (261, p. 12) – în mitologiile exotice și așa-zicând „primitive”. Eliade s-a ferit să intre în detaliile „temei mitice a *vaginei dentata*” tocmai pentru că această temă „este foarte complexă” (79, p. 114). Dar istoricul religiilor a pus accentul pe caracterul ritual al motivului „vaginului dințat” atunci când a studiat riturile tribale de inițiere ale neofiților. Intrarea și ieșirea simbolică (moarte și renaștere) a neofiților puberi în/din „pântecele” Marii Mame, al Mamei-Glie (*regressus ad uterum*), se face printr-un loc de „trecere periculoasă” reprezentând *vagina dentata* (79, pp. 98-99, 114-120; 287, pp. 51-52, 62-66).

O legendă a indienilor americani spune că eroul este invitat de o femeie să se culce cu ea. Anterior, toți bărbații care avuseseră cu ea relații sexuale muriseră pentru că femeia avea vaginul dotat cu dinți ascuțiți. Protagonistul însă îi introduce bețe în vagin și toți dinții se rup. Toți în afară de unul. Pericolul este astfel redus, dar nu complet îndepărtat. Etnologii au inventariat nu mai puțin decât trei sute de variante ale acestui mit la indienii din

America de Nord. La acest arhaic complex al castrării, al vaginofobiei, se referă versurile poetului „șaman" Jim Morrison (1943-1971), liderul trupei rock The Doors: „Ca strămoșii noștri/ Indienii/ Aceeași frică de sex" (675). Un narco-poet rocker care foarte probabil a audiat cursurile despre șamanism ținute de Mircea Eliade în anii 1964-1965 la University of California din Los Angeles (UCLA) (107, p. 497).

Motivul mitic *vagina dentata*, atât de prezent la indienii nordamericani, se regăsește și în America de Sud, la triburile din Guyana, Paraguay, Bolivia și Brazilia. Primii bărbați din lume nu au putut să facă dragoste cu femeile lor pentru că vaginul acestora era prevăzut cu dinți. Împerecherea a avut loc abia după ce eroul mitic al tribului a rupt dinții din uterul femeilor. În legendele antropogonice se spune că prima femeie avea în vagin un pește carnivor, cu gura căscată în vulvă. Eroul legendar a reușit să rupă dinții peștelui din vulva acestei „mame teribile" (52, II, p. 1152; 255, p. 168).

O variantă a unor legende similare se regăsește și în India, doar că vaginul femeii nu are dinți, ci șerpi veninoși (126, II, p. 198). Ar putea fi o versiune a legendei indiene a „fecioarei veninoase", de care m-am ocupat în capitolul precedent. Dar și echivalarea vaginului cu gura unui șarpe veninos este posibilă. Într-un arhaic text budist apare o legendă despre un discipol al lui Buddha, călugărul Sutina. Acesta păcătuiește culcându-se cu o femeie. Buddha îl izgonește din mânăstire spunându-i: „Ar fi mai bine ca sexul tău să pătrundă în gura unui șarpe veninos și teribil decât să pătrundă în vaginul unei femei" (638, p. 72).

În termenii lui Stith Thompson, motivele mito-folclorice corespunzătoare acestei teme sună astfel: *A 1313.3.1* și *F547.1.1. Vagina dentata. Woman kills her husbands with her toothed vagina* („*Vagina dentata*. Femeia își omoară soții cu vaginul ei dințat") și *K1222. Why lover thinks vagina is toothed* („De ce crede iubitul că vaginul are dinți") (14, p. 833). Suntem în acest caz în coordonatele freudiene ale spaimei bărbatului de castrare (*castration anxiety*). Într-o lume contemporană destul de ostilă față de psihanaliza freudiană, considerată desuetă, Jean Delumeau are curajul să-i dea dreptate lui Sigmund Freud. Antropologul francez admite că mitul *vagina dentata* se suprapune (fie și parțial) cu „complexul castrării" și cu „spaima de femeie" (*gynophobia*),

concepte forjate de Freud. Un întreg capitol dintr-un celebru tratat de demonologie de la sfârșitul secolului al XV-lea (*Malleus maleficarum*, 1487) este dedicat spaimei masculine de castrare:

> Pot oare vrăjitoarele să te amăgească până-ntr-atât încât să crezi că ți s-a furat mădularul bărbăției, sau că ți-a fost desprins de trup? (126, II, p. 198).

*

Nu știu dacă putem vorbi de *difuziunea* motivului *vagina dentata* (din America de Nord, prin strâmtoarea Bering, în Asia de Est, sau invers), ci mai degrabă – în termenii lui C.G. Jung – de un profund arhetip al inconștientului colectiv (266). Cert este că mituri similare cu cele nord-americane se regăsesc și în Extremul Orient, la triburile ghiliaki și ainu, localizate în Japonia, pe insula Sahalin, pe malurile râului Amur etc. Plecați la vânătoare de foci – spune legenda –, șase bărbați ainu s-au rătăcit și au ajuns „în partea cealaltă”, în lumea de dincolo. Acolo au întâlnit câteva femei care curățau pește. Doi dintre bărbați au încercat să se culce cu ele, dar au murit pe rând pentru că vaginul prevăzut cu dinți ascuțiți al femeilor primordiale le-a secționat penisul. Conducătorul bărbaților, protagonistul legendei, a luat o piatră (în alte variante ale legendei, un penis de fier) și s-a dus la una dintre femei ca să se împerecheze cu ea:

> Când [eroul] s-a urcat pe ea, i-a băgat piatra și ea a mușcat-o așa fel că piatra i-a sfărâmat toți dinții [din vagin], nimic n-a lăsat (203, p. 422).

Unele dintre aceste mituri din estul extrem al Rusiei au fost culese la sfârșitul secolului al XIX-lea de etnologul ruso-evreu Lev Iakovlevici Șternberg. Fiind *narodnic* (membru al organizației socialiste ilegale *Narodnaia Volia* = „Voința Poporului”), el a fost arestat de Ohrana țaristă și deportat în 1889, pentru zece ani, pe insula Sahalin. Aici a făcut Șternberg cercetări etnografice de teren privind mitologia triburilor autohtone. Comentând legendele referitoare la „vaginul cu dinți” al femeilor ghiliaki și ainu, Șternberg a fost de părere că ar fi vorba despre o alegorie a

anumitor boli venerice femeiești de care bărbații trebuiau să se ferească, altfel mureau.

Am prezentat în capitolul anterior („«Fecioara veninoasă» și *gynophobia*") faptul că germanul Wilhelm Hertz (*Die sage vom giftmädchen*, 1893), contemporan cu L.I. Șternberg, a avut o opinie similară cu acesta din urmă. El a crezut că legenda „fetei veninoase" s-ar fi născut din frica bărbatului de a se molipsi de la femeie, prin contact sexual, de anumite maladii venerice, inclusiv de sifilis (259). Această teorie a înflorit în epoca decadentismului european. Jean des Esseintes, de exemplu, protagonistul romanului *À rebours* (1884) de J.-K. Huysmans, are o viziune monstruoasă a „eternei maladii". Într-o viziune onirică, „imaginea sifilisului" îi apare decadentului Jean des Esseintes ca fiind o femeie dotată cu un soi de *vagina dentata*, o femeie având „între coapsele goale" o vulvă castratoare: o plantă carnivoră, „cumplitul *Nidularium*, cu orificiile căscate, sângerânde, în lame de sabie" (643, p. 112). În acest caz – glosează Angelo Mitchievici –, sifilisul „amenință potențiala victimă masculină nu doar cu traficul veneric, ci și cu emascularea" (693, p. 203).

Așa cum Roger Caillois a polemizat în această privință cu Wilhelm Hertz (130, pp. 72-73), tot astfel (și cam cu aceleași argumente) V.I. Propp a fost în dezacord cu opiniile lui L.I. Șternberg:

> Trebuie să respingem – a comentat Propp – o asemenea explicație. […] Ar fi mai corect să spunem că în motivul la care ne referim [= *vagina dentata*] s-a reflectat în imagini reprezentarea primejdiei legate de deflorarea femeii și că această primejdie are un caracter mitologic (203, pp. 422-423).

„Un caracter mitologico-ritual", cum corect ar fi formulat Mircea Eliade (261, p. 12) și cum vom vedea și noi mai jos. Reminiscențe din miturile din estul Rusiei au supraviețuit și în basmele din folclorul rusesc. Intercalez aici câteva citate elocvente din basmele culese în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de folcloriștii A.N. Afanasiev și D.N. Sadovnicov. În unele basme rusești logodnicul fetei de împărat moare chiar în timpul împerecherii din camera nupțială, în timpul dezvirginării miresei:

I-au logodit, i-au adus în iatac și, ce să vezi, tânăra e vie, dar tânărul – mort.

Cauza morții prințului nu este toxicitatea fecioarei, ca în legenda „fecioarei veninoase" din mitologia țesută în jurul lui Alexandru Macedon. De data aceasta, cauza morții eroului este – cum consideră V.I. Propp – mireasa înzestrată cu *vaginul dințat* (nu cu „perineul dințat", cum a greșit etnologul rus sau traducătorul român) (203, pp. 420-422).

Deflorarea rituală

Până la urmă, noul mire din basmul rusesc scapă cu viață, prințesa fiind dezvirginată de un alt tânăr, un ajutor năzdrăvan al eroului, care îi spune acestuia:

Nu te culca cu nevasta, pleacă, pentru numele lui Dumnezeu! Mai bine mă culc eu cu ea;

sau:

De vrei să trăiești, lasă-mă să mă culc în locul tău cu fata de împărat.

În unele basme est-europene, cel care o dezvirginează pe mireasă este zmeul (balaurul), un fel de „spirit al tribului", un „străbun totemic", ca în ritualurile tribale de inițiere sexuală a fetelor. Inițial, în epoca tribală, defloratorul ritual (șeful de trib sau șamanul, ambii mascați) era privit ca un erou „binefăcător", care trebuia preamărit. Ulterior – schimbându-se coordonatele mentalitare (religioase, culturale și etice) ale comunității –, defloratorul devine un sumbru „violator", care trebuia sancționat, ucis chiar. Într-adevăr, prințul-mire îl omoară pe zmeul cu 12 capete care se oferise să o dezvirgineze pe mireasă și care îl avertizase pe protagonist de pericolul care îl paște în noaptea nunții:

Nu dormi, fecior de împărat, prima noapte cu nevasta că ai să dai de belea! Lasă-mă mai bine pe mine în locul tău! (203, p. 425).

Vezi, în *Indexul* elaborat de Stith Thmpson, motivele *R111.1.3. Rescue of princess (maiden) from dragon* („Salvarea unei prințese [fecioare] de la un zmeu/balaur"), *R111.1.4. Rescue of princess (maiden) from giant (monster)* („Salvarea unei prințese [fecioare] de la un uriaș [monstru]") și *R111.1.7. Rescue of princess (maiden) from magician* („Salvarea unei prințese [fecioare] de la un vrăjitor"), toate cu bibliografii impresionante (1, p. 276). La care se adaugă legendele de tipul Perseu și Andromeda, Heracles și Hesiona, Sf. Gheorghe și prințesa-fecioară etc.

În formele mai arhaice ale scenariului, zmeul (balaurul) este cel care o dezvirginează pe prințesă. În fazele ulterioare, eroul-prinț îl omoară pe zmeu (balaur), el fiind cel care petrece noaptea nunții cu prințesa-fecioară. Într-o arhaică variantă românească a legendei Sfântului Gheorghe (datând din secolul al XVII-lea), împăratul își expune fiica fecioară pe malul iezerului în care sălășluiește zmeul. El o împodobește „cu aur și cu argint, ca și la nuntă", și-i spune: „O, dragă fiica mea, [...] zmăul hi-va mie junere [= ginere]" (288).

De regulă, motivul mitic mai vechi, (a) „potolirea foamei sexuale a monstrului", a fost înlocuit de un motiv mitic mai nou, (b) „potolirea foamei monstrului". În legenda de mai sus a supraviețuit doar motivul arhaic (a), dar în exemplele de mai jos motivul nou (b) l-a dublat – fără să-l înlocuiască – pe cel vechi (a). Zmeul (balaurul) se culcă cu fecioara înainte să o mănânce sau se culcă cu fecioara în loc să o mănânce (80, p. 356). Într-o legendă bănățeană, „la o fântână, balaurul mănâncă în fiecare zi un chip de fată mare, *după ce o iubește*" (289, p. 482). Iar într-un basm rusesc, „zmeul a apucat-o pe fata de împărat și a târât-o în bârlogul lui, dar de mâncat n-a mâncat-o; tare frumoasă era, așa că *a luat-o de nevastă*" (203, p. 315).

Etnologul V.I. Propp conchide că din tot acest complex mito-ritual provine cutuma *ius primae noctis*:

> De aici se trage „dreptul la prima noapte", apanaj inițial al celui cu o putere magică mai mare [= șeful de trib, șamanul etc.], dar ulterior – al personajului mai puternic în plan social [= regele, feudalul, prințul etc.], ceea ce constituie un mijloc de uzurpare a drepturilor celor doi căsătoriți (203, p. 426).

Concluzia lui V.I. Propp se referă la o anumită „normă a basmului", și anume:

> Un canon de basm în virtutea căruia fata nu este dezvirginată de mire, ci de atotputernicul său ajutor năzdrăvan dotat cu puteri magice (203, p. 420).

Același canon l-am găsit în capitolele anterioare privind *ius primae noctis* și „fecioara veninoasă", și îl vom regăsi *infra*, în capitolul 24. „«Dreptul» nașului".

Vaginul cu dinți în folclorul românesc

Ar fi interesant de văzut modul în care motivul mitic „vaginul dințat" a pătruns în literatura română, în cea tradițională și în cea cultă. Este vorba, mai exact, de „spaima bărbatului de *vagina dentata*". Pentru o reprezentare – fie și aparent caricaturală – a acestui subiect în cultura tradițională românească, voi comenta două povești populare inedite, înregistrate fonic și păstrate în Arhiva de Folclor a Academiei Române din Cluj. Subiectul este delicat și povestitorul popular a ales genul *snoavă* pentru a-l aborda.

Prima poveste inedită, un fel de snoavă, a fost culeasă în 1975 (de folcloriștii Ion Taloș, Virgiliu Florea, Ion Cuceu), în satul Cizer, județul Sălaj, sat în care marea majoritate a locuitorilor sunt români greco-catolici. Este vorba despre un băiat de țăran cam molâu și fără experiență erotică („Era foarte moale băiatu"). Este un fel de „Ionică cel prost" al lui Creangă sau „Ivanuşka Duraciok" din basmele rusești. El a fost atras de o fată din curtea vecină într-o stranie capcană sexuală. Fata l-a chemat noaptea să facă dragoste prin ulucile gardului (vezi *supra*, 8. „Sexualitatea locuinței"), dar – ca să-și bată joc de el – i-a prins penisul erect în cleștele dințat al unui rac pregătit din vreme:

> [Fata] o prins on rac. Și prinzând racu' o vinit cu el acasă și sara o zâs către el [= către băiat]: „No, uită, tu te puni dâncolo dă gard, io mă pun dâncoace dă gard". Și ei s-or apucat să-și facă treburile aşe, pân gard. Și el când o scos-o afară, ea cu racu l-o prins dă [penis]… L-o prins! Și el s-o-nspăimântat, i-o fost frică.

După o vreme, băiatul s-a însurat cu altă fată, dar în noaptea nunții nici măcar nu a încercat să o dezvirgineze, fiindu-i frică de mușcătura vreunui rac din vagin:

> Și fata tăt o așteptat, ba amu, ba amu să să leje [mirele] dă ea. Da nu s-o legat, fiindcă el să temea dă ea. S-o temut că-l mușcă [vaginul]. Fiindcă [atunci], când s-o legat dă femeia aia [prin gard], l-o mușcat racu.

Atunci mireasa s-a plâns mamei sale („Uite, mamă, io mă duc acasă că io-s tăt fată mare!"), iar aceasta i-a reproșat situația socrului-mare. Acesta din urmă s-a înarmat cu o pușcă, i-a luat pe amândoi, pe fiul său și pe noră, și i-a dus într-o pădure ca să-l oblige pe băiat să-și dezvirgineze soția:

> — No, zâce [tatăl către fiu], tu te puni aici și-ți faci treburile cu fata. Dacă nu, te pușc.
> Și-amu fata s-o fost pus așe, în stilu' cum trăbuie și el [= băiatul] stătea lângă ea și să gândea în felu' lui. Îi era frică că-l mușcă [vaginul]. El tăt să gândea:
> — Dac-o bag, mă mușcă, dă nu, tata mă pușcă!
> Și-atunci odată o vinit tată-so să-l puște. Și-atunci el [= fiul a zis]:
> — Mai bine să mă muște dăcât să mă puște! (173).

Consemnez deocamdată faptul că, în cadrul acestei cvasisnoave, cuvintele-cheie folosite de povestitorul popular – cu referire la starea sufletească a băiatului – sunt „spaimă", „frică" și „teamă". În al doilea rând, expresia folosită „îți faci treburile cu fata" ne trimite la sintagma populară „a-și face treaba", cu sensul „a-și satisface nevoile sexuale", o expresie arhaică, atestată în scrieri din 1646 și 1688 (281, p. 62).

A doua poveste populară pe acest subiect a fost culeasă în 1932 într-un sat din județul Dâmbovița. De data aceasta, pățania este pusă pe seama unei familii de evrei. Ițic, fiul adolescent (are vreo 17 ani) al unui cuplu de evrei, hărțuiește sexual pe tânăra servitoare a familiei, romînca Leana, vrând să se culce cu ea. Fata nu se lasă și se plânge jupânesei, mamei băiatului. Indignată, „balabusta" o învață să facă următoarele:

„Leano, el [= Iţic] o să mai vie la tine, dar tu să faci aşa: să iei o ştiucă mare şi s-o ţii la tine în dreptul pizdei. Când o veni Iţic, tu să-l laşi şi să potriveşti aşa ca să-şi bage pula în gura ştiucii. Şi să vezi că se dezvaţă el." Aşa se întâmplă. În prima seară Iţic veni peste Leana, care-l primi cu ştiuca gata. Când se înfipse jidanul, Leana strânse gura ştiucii şi Iţic ţipă ca-n gură de şarpe, căci dinţii peştelui îi sângerară scula cotoiului. Şi de-atunci Iţic nu s-a mai legat de Leana.

Mai mult decât atât, în urma acestui incident traumatic, „puiul de jidan" a contractat o maladie psihosexuală, pe care o putem numi *gynophobie* (sau *vaginofobie*). Peste câţiva ani, „Iţic a ajuns la vremea însurătoarei":

Însă de orice fată îi spuneau părinţii, băiatul se strâmba şi nu voia în ruptul capului. Mumă-sa îl ia într-o zi la descusut, până ce ovreiul îi spune că nu se însoară, fiindcă pizda femeii muşcă. Degeaba a încercat biata femeie să-l facă să înţeleagă că nu poate să muşte, că n-are dinţi. El o ţinea morţiş că are dinţi. Atunci evreica, nemaiavând alt mijloc, ridică poalele [rochiei] şi-i zise: „Iţic, uită-te la a mea şi vezi că n-are dinţi!". Iar băiatul se uită şi răspunse: „A ta nu mai are dinţi că e bătrână şi i-au căzut!".

Până la urmă, părinţii şi-au însurat feciorul cu „o jidancă bogată", dar Iţic tot nu s-a culcat cu ea:

Se duce tinerica la părinţi şi le spune că nu mai stă cu Iţic, că de când s-a măritat e tot fată.

La acest palier al scenariului intervine tatăl, care – sub privirile propriului său fiu – o dezvirgineză pe noră, ca să zic aşa, din raţiuni pedagogice:

Luă pe Iţic şi pe nevasta lui Iţic, îi duse într-o odaie, aşeză pe noră-sa pe pat şi-i trase un futai în lege, în timp ce Iţic se uita, ca să înveţe. După ce termină, [tatăl] zise: „Ai văzut, băiete? Aşa să faci şi tu!" (256).

Este vorba aici de un soi de *ius primae noctis* exercitat de tatăl-socru (vezi *infra*, 32. „«Dreptul» socrului asupra nurorii").

Uneori, un astfel de „ajutor năzdrăvan" apare și în cazul nașului (vezi *infra*, 24. „«Dreptul» nașului"). Dar este vorba și de o inițiere sexuală a fiului/finului, în încercarea de a-l tămădui pe băiat de *vaginofobie*, convingându-l că sexul feminin nu este dotat cu dinți.

În acest caz întâmplările sunt puse pe seama unor evrei, dar povestirea nu are nimic specific evreiesc sau iudaic în fondul sau în forma ei. Este posibil ca, pierzându-se motivațiile inițiale și semnificațiile adevărate ale pățaniilor povestite, naratorul (acesta sau altul dinaintea lui) să fi pus straniile întâmplări pe seama „păgânilor de jidani". Spiritul timpului (anii 1930) încuraja o asemenea opțiune, mai ales că almanahurile țărănești din epocă erau pline de snoave și caricaturi cu „jidani" (69).

*

După cum se vede, în imaginarul masculin vaginul este dotat fie cu dinți de animal (sau de pește), fie cu clești dințați de crab (rac). Uneori le posedă pe amândouă. Așa apare vulva într-un sonet compus de un poet italian supranumit „Obscenul", Giorgio Baffo din Veneția (1694-1768). Comentându-i „obscenitatea plină de noblețe", Guillaume Apollinaire observă că acest poet de secol XVIII „se bucură că trăiește în Veneția, oraș amfibiu, cetate umedă, lascivă, sexul feminin al Europei". „Divinul poet Baffo", cum îl numea un alt mare venețian, contemporan cu el, Giacomo Casanova. Și acesta din urmă (așa cum l-a imaginat Andrei Codrescu) a eroti-zat orașu-i natal: „Mi-ai fost soție și mamă" (702, pp. 76-78).

În paranteză fie spus, și la noi diaristul C.A. Rosetti își asocia iubita cu orașul din nord-estul Italiei: „Aceea ce este Veneția între orașe, și ea între femei. Veneția îmi pare zidită de amor și ea pentru amor. Plină de voluptate, cochetă, cu duh…" (2 aprilie 1846) (590, p. 130). Și Camil Petrescu a „sexualizat" orașul-lagună: „Am iubit Veneția prea mult. M-a înșelat ca o simplă curtezană" (*Act venețian*, 1918).

Într-unul din „erosonetele" sale, Baffo descrie o legendă privind *vagino-geneza*, apariția pe lume a sexului feminin, vorbind despre „cei care meșteriră vulva". Ei bine, „Ea-și are de la câine colții; cleștii/ Avându-i de la crabul cel de mare" (257).

În același veac al iluminismului, misoginul marchiz de Sade scrie și el despre vagin în termenii antropogenezei: „Acest organ infect

pe care natura l-a format delirând e cel care dezgustă cel mai mult" (*Cele o sută douăzeci de zile ale Sodomei*, 1785) (113, pp. 115-116).

*

Ambele povestiri populare românești comentate mai sus – oricât de amuzante ar părea – descriu spaima tinerilor bărbați de misteriosul organ feminin de reproducere. În psihanaliza freudiană, această maladie psihosexuală este numită *castration complex* sau *castration anxiety*. Dan Alexe crede că însuși termenul popular românesc al vaginului are „un simbolism fonetic neliniștitor", și asta pentru că „*pizdă* [un slavism] sună înspăimântător din pricina acelui – *zd* – cu consonanțe de brici, sârmă ghimpată și *vagina dentata*" (328, pp. 176-177).

Alteori, dimpotrivă, sunt elogiate tocmai coordonatele fonetice ale acestui termen, ca în cazul unui personaj romanesc (*Manuscrisul fanariot*, 2015) imaginat de Doina Ruști:

> Nu-i plăceau cuvintele grele, fără perdea […]. Totuși, dintre aceste cuvinte exista unul care îl făcuse întotdeauna să spere. În spatele lui se deschidea paradisul. La el se lăsa noaptea plăcerilor la care visează orice suflet de om. Iar acesta, deși spus de câteva mii de ori zilnic, detestat și terfelit în mod unanim, era ca un bandaj peste rană, ca o picătură de apă pe buzele pârjolite, ca o linguriță de șerbet așezată pe farfurie. Leun recunoștea că în nici un cuvânt nu mustea viața cum clocotea în acesta. În nici una dintre limbile pe care le învățase nu exista atâta tărie, nici măcar în dialectul tribului său, cum se revarsă din sonoritatea cuvântului «pizdă». Avea aspreală de țuică și dulceață de afion [= opiu], era împâclit de fumul celor mai parfumate ierburi. Avea ecou. Făcuse o călătorie lungă prin gurile lumii. Era bătrân. Era rezistent. Era cuvântul lui preferat dintre cuvintele rele (544, pp. 131-132).

*

Revenind la Freud, *frica de castrare* – asociată cu vaginul – are implicații majore. Este vorba de spaima difuză și irațională față de un organ anatomic dorit și urât în același timp (sindromul *love & hate*), receptat ca un „mecanism" erotic misterios, care poate provoca plăcere, dar și durere, care poate genera viață, dar și

moarte. Arhaica percepere a vaginului ca fiind un loc profund impur și urât mirositor, din care se scurge sânge foarte toxic, menstrual și himenal, un organ plin de otrăvuri letale (*Giftmädchen*) și de dinți tranșanți (*vagina dentata*), și-a adus aportul la sentimentul masculului de *vaginofobie*.

De aici n-a mai fost decât un pas până la nașterea și dezvoltarea ideii necesității unor inițiatori sexuali ai tinerilor, a nevoii unor defloratori rituali (șeful de trib, preotul, suveranul, feudalul, nașul, socrul etc.). În paranteză fie spus, obligația (nașului, tatălui etc.) ca mirele să fie inițiat sau ajutat din punct de vedere sexual în noaptea nunții apare atestată ca motiv mito-folcloric. Vezi *Indexul motivelor mito-folclorice* realizat de Stith Thompson: *T166.2. Bridegroom must be taught sexual intercourse* („Mirele trebuie să fie inițiat în privința împerecherii sexuale") (1, p. 361).

Putem astfel înțelege cum se face că, uneori, în anumite epoci, în anumite culturi și civilizații, *ius primae noctis* a fost receptat nu ca un privilegiu, nu ca un drept, ci ca o obligație. Este un *must*, cum se exprimă Stith Thompson în engleză. O obligație de care regii înșiși nu erau prea doritori să o ducă la îndeplinire, așa cum glosează Jean-Paul Roux. De fapt, susține orientalistul francez, *le droit de cuissage* „a fost exercitat foarte puțin, [dar] nu ca urmare a rezistenței fecioarei și a logodnicului său, ci din cauza lipsei de entuziasm a regelui și a nobililor" (60, p. 153).

Vaginul cu dinți în literatura cultă românească

În ceea ce privește motivul „vaginul cu dinți" în literatura noastră cultă, voi comenta doar câteva exemple. Este vorba de poeți și artiști din epoci și cu stiluri complet diferite, printre care romanticul Mihai Eminescu, avangardistul Geo Bogza și picto-poetul suprarealist Victor Brauner.

Eminescu abordează acest motiv cel puțin de două ori. În ambele cazuri o face în poeziile sale cu caracter licențios, cu clare influențe populare. „Cântecele de lume" semnate de Eminescu au apărut postum, în 1963, în vol. VI (volum dedicat *Literaturii populare*), în ediția critică întemeiată de Perpessicius (258). Dar poeziile acestea, considerate „pornografice", au fost cenzurate de

autoritățile pudibonde ale propagandei comuniste. În 1963 nu puteau să apară tipărite astfel de „porcării", fie ele semnate chiar de Mihai Eminescu. A fost nevoie de o revoluție politică, de căderea unui regim dictatorial, dar și de determinarea unui eminescolog de talia lui Petru Creția. Ele au apărut abia după trei decenii, în 1993, în volumul al XV-lea din *Opera omnia* eminesciană, într-o *Addenda* coordonată de Petru Creția (185, pp. 1013-1018).

În primul dintre exemple, poetul privește corpul dezbrăcat, întins pe pat, al iubitei. El îi pune o „perină sub șele" ca să-i scoată mai bine „pizda la iveală", cum se exprimă Eminescu (Emil Brumaru îl va imita, poate chiar parafraza, cu unele inovații formale: „Nu perne moi, ci două cărămizi/ O să-ți așez, cu grijă, azi sub fese") (451, p. 260). Admirând trupul complet gol al fetei, Eminescu îi aseamănă vaginul cu o a doua gură:

Două guri ai, chip frumos,
Una-n față, una-n jos,
Una dulce și fudulă,
Alta este pentru pulă (185, p. 1014).

Și textele tantrice din India medievală (o cultură dragă poetului) vorbesc despre două „guri" în trupul femeii, una sus și una jos (635, X, p. 7083). Termeni ca „gură", „buze" ș.a. sunt nu o dată utilizate de Eminescu pentru a descrie vaginul (185, p. 1015). Ei au fost folosiți și de alți poeți erotomani. Din nou Emil Brumaru, de pildă: „[Nevasta] buze moi desface/ La gură și-ntre șale" („Nevasta tinerică", 2008) (451, p. 264). Motivul „fetei cu două guri", cu două perechi de buze, respectiv perceperea vaginului ca fiind „a doua gură", „gura de jos", apare și în poezia populară. Ca atare, „lelea" poate să fie dotată și cu patru buze, mai exact, cu două labii ale vulvei și cu două buze ale gurii: „Două [buze] fuți, două săruți", în termenii poetului popular (jud. Neamț, 1967) (102, p. 136). Sau, o altă echivalare folclorică a vaginului cu gura:

Mărită-mă, maica mea,
C-a mea-i mare ca și a ta;
Și de-o punem la măsură
A mea-i mai mare la gură (102, p. 125).

La jumătatea secolului al XVIII-lea, Denis Diderot a conceput pe această temă – asocierea *vulvei* cu *gura* – un întreg roman (*Les bijoux indiscrets*, 1748). Acțiunea este translată undeva în Orientul Apropiat. Într-o țară orientală utopică, marele sultan Mangogul (un *alter ego* al regelui Ludovic al XV-lea) cere unui duh supranatural (în arabă *djinn*) să-i dăruiască un inel fermecat care să facă vulvele curtezanelor să vorbească. Exact ca niște guri, vulvele (aceste „bijuterii indiscrete") încep să povestească toate isprăvile erotice la care au luat parte de-a lungul timpului.

În conformitate cu *Indexul motivelor mito-folclorice* întocmit în anii 1930 de etnologul Stith Thompson, vaginul și gura femeii ar fi, în bună măsură, organe interșanjabile. Pe de o parte, vaginul – ca și gura – ar avea dinți (*A1313.3.1*, *F547.1.1* și *K1222. Vagina dentata*) și ar putea să vorbească (*D1610.6.1. Speaking vulva* [„Vulva vorbitoare"]). Pe de altă parte, femeia ar putea să rămână însărcinată prin înghițirea spermei (*T512.6.* și *T531.1. Conception from drinking sperm* [„Zămislire prin înghițirea spermei"]) și să nască pruncul pe gură (*T541.4.1. Birth from mouth* [„Nașterea pe gură"]). Pentru efectele unui inel magic asupra vaginului, vezi *D1335.5.1. Magic ring gives sexual prowess* („Inel magic care provoacă dexterități sexuale") (1, pp. 361, 392, 394, 396, 592, 594 și 14, p. 691).

Într-un alt fragment de poezie licențioasă eminesciană („Pune capul", 1871-1872) motivul *vagina dentata* este utilizat în mod și mai explicit („pizda cu dinți") decât cel prezentat mai sus, inclusiv atracția și spaima, ambele obsesive, pe care le generează vaginul:

Veriguță de p[i]el[i]cică
Se lărgește – oricât de mică,
Veriga de catife-i
Se lărgește oricât vrei.
Oliolio pizdă cu dinți
Cum m-ai scos și-acum din minți (185, p. 1016).

Merită să fac aici câteva comentarii. În primul rând, nu este pentru prima dată când Eminescu folosește termenul „verigă" („veriguță") ca sinonim pentru organul genital feminin. De pildă:

Și trăgându-ți veriguța
Îți mănâncă focul puța (185, p. 1013).

Foarte probabil, poetul a preluat expresia din limbajul rural. Vezi, de exemplu, o strofă de poezie populară din județul Mureș, culeasă la sfârșitul secolului al XIX-lea de folcloristul Grigore Tocilescu:

Futu-ți, lele, petecu,
Noaptea pe-ntunerecu;
Și cel negru și cel sur,
Și veriga d-îngă [= de lângă] cur (102, p. 137).

În al doilea rând, „veriga" este făcută din „pielicică" („inel de piele"). Atunci când vaginul sau penisul sunt substituite metaforic cu obiecte specifice, poetul nu uită de regulă să menționeze că acestea sunt „de piele", sau „îm-pielițate", adică „în-carnate", adică „de carne". Vezi și la Mircea Cărtărescu, „coloana de carne" sau „bara de carne" ca metafore pentru a descrie penisul în erecție, în volumul al treilea din romanul *Orbitor* (260, pp. 315, 340). Expresii de genul „dopul de piele" sau „sulița în peliță", reprezentând penisul în erecție, apar în diverse versuri deșucheate scrise de Eminescu prin anii 1870:

Scoase dopul lui de piele
Mi-l băgă pân în plăsele;

sau:

Suliță în peliță
După ea vin gâfâind
Un desag cu două ouă (185, p. 1016).

Și în acest caz, se pare că Eminescu a preluat astfel de metafore din limbajul popular:

Hai, leleo, printre vâlcele
S-a făcut moară de pele;
Și ce moară minunată
Macină și-n pat culcată.
La ea boabe să nu duci,
Că macină numai drugi,
Macină știuleți de pele
Toarnă-n coș fără izmene (jud. Tulcea, 1953);

sau:

Și fusu o fi de pchiele
Și te-o vătăma la șele (jud. Sălaj, 1969);

sau:

Și cuțitu-o fost de piele
Ș-o intrat până-n prăsele (jud. Sibiu, 1953);

sau:

Frunză verde de omidă
S-o băgat o pele-n pizdă (102, pp. 132-133, 147).

În fine, asocierea vaginului cu gura fetei este legitimă, fiind justificată și din perspectiva legendelor cu *Giftmädchen* despre care am vorbit în capitolul anterior. Orice bărbat care era sărutat (sau mușcat) de „fecioara veninoasă" murea pe loc. La fel pățea și bărbatul care se împreuna sexual cu aceasta. Secrețiile produse de gura și/sau de vaginul fecioarei toxice erau letale (259; 130, p. 71).

*

Datorită intuițiilor poetice, scriitorii (cei buni!) ajung foarte aproape de reprezentările mentale mitologice. La sfârșitul anilor 1960, poetul oniric Vintilă Ivănceanu vede vaginul iubitei ca pe un câine lătrător, care își arată bărbaților colții:

Și-n coapsa ta de bronz, un fox-sârmos
La toți bărbații latră ziua-noaptea.
Și-n pântecele tău cel albinos
Ca o tulpină crește taina șaptea (514, p. 35).

La Arghezi, imaginea e ceva mai benignă, dar nu lipsită de riscuri. Floarea virginală și ghimpele veninos nu lipsesc din tabloul hipersexualizat. Dansând „ca o albină" cu ac veninos, țiganca adolescentă Rada este „un măceș cu ghimpi fierbinți":

Și-a dezvelit sărind
Bujorul negru și fetia.
Parcă s-a deschis și s-a închis cutia
Unui giuvaer, de sânge.
Ai pune gura și-ai strânge („Rada", 1931) (202, p. 131).

Și la Geo Bogza, cel din *Poemul invectivă* (1933), „frumoasele destrăbălate" sunt periculoase pentru bărbați (ca și la Costache Conachi, cu un secol înainte) pentru că le produc acestora „venerice răni (ca tăieturile crude ale briciului)". În plus față de Conachi, la Bogza ele poartă „un sex veninos" și deci letal, având ascuns în vagin nu un dinte, ci „un spin de moarte":

Destrăbălatele târgului, fetele care n-au învățat carte
Hoinăreau pe maidane, dornice de dragoste și vin
În floarea roșie a pulpelor ascuns aveau un spin
În care toți amanții se vor cresta de moarte. […]
Dar nu prostituate erau, ci îndrăgostite
De ceea ce în viață e joc periculos
Sub fuste albastre duceau un sex veninos
Și-n pumni, ca pe șopârle, țâțele strivite (146, pp. 53-54).

În viziunea tânărului Bogza, vaginul este o floare dulce-toxică, generatoare de viață și de moarte:

Flori monstruoase ale sexualității
Aceste tentative superbe de dragoste și moarte;

sau:

[Efebii] își trec cu furie degetele prin sânge și prin memorie
Și urcă gâfâind spre planta dulce și otrăvitoare a mamelor tinere
(„Poemul efebilor predestinați") (146, pp. 23-24).

În cazul volumului *Poemul invectivă*, poetul a avut de suferit de pe urma cenzurii. În 1933, la apariția volumului, Bogza a fost arestat, iar în 1937 a avut parte de un proces, fiind acuzat de pornografie. De asemenea, în timpul regimului comunist, cartea lui Geo Bogza a fost interzisă, fiind pusă la index. Un fel de *Index librorum prohibitorum*, ca pe vremea Inchiziției. La Biblioteca

Academiei Române, de pildă, volumul *Poemul invectivă* se afla în recluziune la Fondul „S" (de la „Special"). Pe la mijlocul anilor 1980, istoricul literar Zigu Ornea (pe atunci șef de secție la Editura Minerva) m-a ajutat să obțin o legitimație care mi-a permis să consult această carte, precum și multe alte volume și publicații „arestate" la Fondul „S" al BAR. Adică, la rugămintea mea, Z. Ornea a trimis bibliotecii o adresă oficială din partea editurii, în care se spunea că, având în vedere faptul că pregăteam o carte la Minerva, aveam nevoie de acces la *toate* fondurile Bibliotecii Academiei.

*

Într-unul din manifestele sale dadaiste (intitulate chiar *Tristan Tzara*, cca 1918) Tzara vorbește despre „niște sexuri de femei, cu dinți, care înghit tot – poezia eternității, dragostea, iubirea pură, desigur – biftecurile în sânge și pictura în ulei" (263, p. 29). În afara motivului *vagina dentata*, în manifestul lui Tzara apare și motivul vaginului ca hău în care dispare lumea, în opoziție cu cel al vaginului din care se naște lumea (vezi tabloul *L'Origine du monde*, 1866, al lui Gustave Courbet). Rămânând în zona mișcării românești de avangardă, merită să mă refer la un alt mare artist erotoman, pictorul suprarealist Victor Brauner (1903-1966), un bun prieten al poetului Geo Bogza (mai ales la sfârșitul anilor 1920). În desenele, poemele și picto-poemele sale Brauner nu doar a descris erotismul, ci l-a și teoretizat (270). Este de altfel singurul artist de origine română antologat de Gilles Néret în *Erotica universalis* (692). Motivele „fecioara veninoasă" și *vagina dentata* nu au lipsit din repertoriul său plastic și poetic. În cunoscutul său picto-poem intitulat *Ultra-tablou biosensibil* (1948) este descrisă fecioara hrănită de mică cu otravă, ca regele Mithridate din Pont cu două milenii înainte:

> Somnambula [din Fălticeni] protejată prin mitridatizare în fața influențelor malefice ale lumii interioare.

Este un tablou autobiografic, cu trimiteri la inițierea sexuală a viitorului pictor, petrecută, se pare, cu o fată din Fălticeni, oraș în care își petrecea vacanțele din adolescență (1916-1918), la

„unchiul Jacques". Fata este numită „Somnambula din Fălticeni", semn că Brauner a întâlnit-o noaptea, undeva pe străzile orașului. Prin picto-poezie, el își psihanalizează prima pățanie erotică, inițierea sa sexuală produsă cândva la vârsta de 13-15 ani (după inițierea religioasă, *Bar Mitzvah*): „Am văzut prima femeie care era și va fi minunat de periculoasă". Iată cum își descrie chiar Brauner picto-poemul: „Tablou vorbind de istoria autobiografică, mitologică, imperială a lui Victor Brauner". Realizată în 1948, lucrarea este semnată: „VICTOR ∞ la ceremonia de inițiere". Orașul natal („PIATRA NEAMTZ, la ville natale") este bine reprezentat în partea din stânga-jos a picto-poemului. Chiar în centrul tabloului este înfățișată o fată („Somnambula din Fălticeni"), având în dreptul pântecelui și al vaginului un pește uriaș care înghite un penis în erecție (269, pp. 48-50).

Într-un alt tablou din aceeași perioadă (1949, fără titlu, semnat tot „Victor ∞") apare o femelă care (precum insecta *Mantis religiosa*), cu o gură ca de crocodil, rontăie capul unui mascul, iar cu vaginul rontăie penisul erect al acestuia (269, p. 68).

27. Desen de Victor Brauner, 1949 (269, p. 68)

Textele și desenele compuse de Victor Brauner în ciclul *Anatomia dorinței* (*Anatomie du désir*, 1936-1937) sunt o anamneză a „femeilor remarcabile" care au tulburat „pentru totdeauna realitatea erotică" a artistului. Binomul *Eros-Thanatos, plăcere-durere*

sau *dorință-spaimă*, resimțit de mascul în prezența unei femei care-l devorează în timpul împerecherii, apare explicit formulat într-unul din aceste eseuri onirico-poetice semnate de Brauner la jumătatea anilor 1930:

> Am văzut prima femeie care era și va fi minunat de periculoasă. În momentul coitului și mai ales al ejaculării ea va secționa cu buzele-i uriașe și ascuțite trupul bărbatului, iar acest spasm al morții îi va produce lui o considerabilă bucurie erotică, deși [ea] îi suge lacomă sângele. Ea va păstra cadavrul înlănțuindu-l toată noaptea cu brațele și sexul mai viu ca oricând, în stare de erecție perpetuă. Pentru bărbat bucuria era, de asemenea, cea mai mare a vieții sale (269, p. 176).

*

Victor Brauner n-a fost singurul pictor suprarealist care a fost preocupat de motivul *vagina dentata*. André Masson are mai multe picturi care abordează acest subiect: *Metamorfoza amanților* (1938), *Pygmalion* (1938), *Gradiva* (1939) etc. Așa cum am văzut, legendarul sculptor cipriot Pygmalion, indignat, chipurile, de viciile înnăscute ale femeilor, suferă de *gynophobie* și face un soi de „jurământ de castitate":

> Fiindcă le văzuse pe acestea [= pe femei] în greșeală, revoltat de cusururile pe care natura le-a dat în mare număr minții femeiești – scrie Ovidiu –, Pygmalion trăia necăsătorit, fără soție și multă vreme a fost lipsit de o tovarășă de cămin (*Metamorfoze* X, 244-247) (622, p. 286).

În viziunea lui André Masson, sculptorul legendar suferă de o formă radicală de *gynophobie*: femeia ar fi dotată cu un vagin dințat. În reprezentarea pictorului suprarealist, Pygmalion este înfățișat în stânga tabloului, plin de dorințe sexuale (cu falusul în erecție), dar refulate, abținându-se să facă dragoste cu femeia „naturală", diformă și înzestrată cu *vagina dentata*. În mit, el se va iubi abia cu femeia „artificială", fără „cusururile pe care natura [i] le-a dat", cu femeia „perfectă", Galateea, care va fi sculptată de el însuși și însuflețită – la ruga sculptorului – de zeița Venus.

În 1903, scriitorul german Wilhelm Jensen și-a publicat nuvela *Gradiva. Ein pompejanisches Phantasiestück* (*Gradiva. O fantezie pompeiană*) (626). Protagonistul acestei proze, tânărul arheolog Norbert Hanold, este victima propriei sale fantasme, trăind în delir. E fascinat de un basorelief antic reprezentând o tânără care își ridică fusta până la glezne și pășește desculță pe dale de piatră. O numește Gradiva (lat. „cea care pășește"), fiind îndrăgostit de grațioasa mișcare a picioarelor fetei ireale. Basorelieful (secolele I-II î.e.n.) există cu adevărat, aflându-se în colecția Muzeului Chiaramonti de la Vatican. Ca și legendarul sculptor Pygmalion, arheologul Norbert este misogin – adoră o sculptură, dar disprețuiește femeile reale și se poartă ca și cum ar fi făcut un „jurământ de castitate": „Până atunci – scrie Jensen – sexul feminin nu existase pentru el [= Norbert] decât sub forma întruchipărilor din marmură sau bronz și niciodată nu acordase nici cea mai mică atenție reprezentantelor lui contemporane". Gradiva apare în mai multe vise ale lui Norbert, care sunt descrise în nuvelă. Până la urmă, în căutarea Gradivei în vechiul Pompei, el se întâlnește cu o iubită uitată din copilărie și adolescență, cu Zoe Bertgang (germ. „cea care pășește strălucind" sau „cea care strălucește pășind"). Sigmund Freud a propus a doua versiune a traducerii (627, p. 88).

C.G. Jung i-a recomandat nuvela *Gradiva* lui Freud, care-și publicase recent lucrarea privind interpretarea viselor (*Die Traumdeutung*, 1900). Freud a vrut să scrie o recenzie despre nuvelă, dar a ieșit mai mult decât atât: un studiu psihiatric de circa o sută de pagini, devenit celebru („Delir și vise în *Gradiva* de Jensen", 1907). De data aceasta, el nu a mai psihanalizat vise reale ale unui pacient real, ci vise imaginate (de un scriitor) ale unui personaj imaginar. Freud și-a încheiat studiul punând un diagnostic psihiatric personajului Norbert Hanold: delirul și visele erotice trăite de acesta se datorează vechii iubiri pentru fetișcana Zoe, un sentiment reprimat în copilărie-adolescență. O dragoste neconsumată din cauza unei „refulări" (627, pp. 57-138). Probabil că, în anii 1930, André Masson a citit nuvela lui Jensen și studiul lui Freud, completând diagnosticul dat de acesta din urmă. „Refularea erotică" de care suferă protagonistul nuvelei are, la pictorul suprarealist, o motivație mai concretă decât cea formulată

de părintele psihanalizei: sindromul *vagina dentata*. Pentru Freud, Norbert Hanold suferă de *gynophobie*. Pentru Masson, el suferă de *vaginofobie*. Cel puțin așa rezultă din pictura *Gradiva*, realizată de André Masson în 1939.

Este posibil ca pictorul să fi suferit în anii 1938-1939 de unele tulburări psihosexuale, odată ce în această perioadă a pictat mai multe tablouri având ca motiv central *vagina dentata*. În orice caz, el a suferit atunci de o majoră depresie psihonervoasă. Trebuie spus și că André Masson a fost un narcoman împătimit, intoxicându-se cu haşiş și opiu împreună cu alți artiști parizieni (107, p. 356; 636). De altfel, în pictura intitulată *Gradiva*, în partea din stânga-jos a tabloului apare un lan de maci roșii. De asemenea, în a doua jumătate a anilor 1930, Masson a fost influențat de doi mari teoreticieni, puternic atașați la rândul lor de mișcarea suprarealistă: Georges Bataille (specialist în erotism) (267) și cumnatul pictorului, psihanalistul Jacques Lacan (cu teoriile sale privind *falusul*, *vaginul* și *complexul castrării*). Mai târziu, la rugămintea lui Jacques Lacan – ultimul proprietar privat al picturii lui Gustave Courbet (*L'Origine du monde*, 1866) –, André Masson a realizat mai multe parafraze suprarealiste la celebra reprezentare naturalistă a vaginului dezgolit.

15. Eros & Ethos

Sexualitate și ideologie

Miza acestui studiu nu este neapărat aceea de a reface istoria și semnificația unei vechi cutume sexuale – *ius primae noctis* („dreptul primei nopți"). Nu mi-am propus să intru în polemică nici cu savanții minimaliști, care neagă existența acestei cutume în istorie, nici cu cei maximaliști, care o exagerează. Eu îmi permit să merg pe o „a treia cale", admițând existența acestei practici sexuale arhaice doar în unele zone și în unele epoci, dar și recunoscând că, în alte zone și în alte epoci, ea fost „inventată", exagerată sau reinterpretată, fiind folosită ca armă ideologică împotriva diverșilor adversari politici. Istoria acestui obicei sexual trebuie dublată de istoria semnificației lui.

Cert este faptul că existența/inexistența „dreptului seniorului" a generat de-a lungul secolelor XIX-XX o controversă aprinsă, de la Felix Liebrecht (272) la Angelo De Gubernatis (273), de la Louis Veuillot (274) și Karl Schmidt (275) până la Alain Boureau (22) și Wendy Doniger (75) etc. Din păcate, una dintre perspectivele folosite uneori în discuțiile savante a fost cea morală. Spun „din păcate" pentru că este un mod inadecvat de abordare a fenomenului în discuție. Pudoarea (ca să nu spun pudibonderia) etnologilor și antropologilor nu este de bun augur. Ei uită anticul principiu, forjat de școala filozofilor cinici, *Naturalia non sunt turpia* („Lucrurile naturale nu sunt rușinoase"). Era epoca în care filozoful cinic grec Diogene din Sinope (secolul al IV-lea î.e.n.) se masturba în agora sub protecția acestui dicton. Sau într-o formulare din 1828 datorată clericului-cărturar Eufrosin Poteca: „Cele moralnice se aseamănă cu cele naturalnice" (187, p. 121).

Cum observam și cu alt prilej, atunci când am studiat utilizarea plantelor și substanțelor stupefiante în spațiul românesc (107), pentru un etnolog sau antropolog este complet inadecvată metoda de a măsura și evalua mentalitățile tradiționale și practicile arhaice (sacrificii umane, folosirea drogurilor de către vrăjitoare, deflorarea rituală etc.) cu unități de măsură etice. Mai ales când acestea din urmă sunt contemporane cu cercetătorul și nu cu mentalitatea cercetată. Este un truism să afirm că valorile morale sunt relative, variind în funcție de timp și spațiu, de epocă și de civilizație. Dar uneori evidențele trebuie formulate.

Chiar și un istoric al religiilor de talia lui Georges Dumézil comenta obiceiul „răpirii violente" a fecioarei în cadrul unui tip arhaic de însurătoare, reprezentat epic în *Mahābhārata*, dintr-o perspectivă profund moralizatoare. El credea că această practică nupțială indo-europeană „păstrează totuși un caracter barbar, sângeros, care o face greu de acceptat într-o societate civilizată" (276, p. 66).

La rândul său, vrând să-și facă curaj ca să studieze istoria practicilor sexuale considerate de „morala burgheză" ca fiind obscene (sodomia, felația, cunilingus etc.), istoricul francez Paul Veyne scria următoarele:

> Istoricul este obligat să vorbească despre ea [= felația]. La urma urmei, este la fel de obscen să studiezi istoria antisemitismului regimului de la Vichy (277, p. 56).

Este simptomatic faptul că, anume în acest caz, Paul Veyne a căzut într-o capcană de limbaj, explicabilă psihanalitic. Un „act ratat", cum l-ar fi numit Freud. Obscenă nu este studierea istoriei antisemitismului. Cartea lui Léon Poliakov *Istoria antisemitismului*, printre multe altele, stă mărturie (664). Obscen este antisemitismul însuși. La fel, nu este nimic obscen în studierea practicilor sexuale, chiar și a celor considerate că ar fi obscene în civilizația occidentală modernă.

Mircea Eliade, în schimb, într-un eseu de la începutul anilor 1930 intitulat frust „Sex" deplângea „jena penibilă" de care sunt cuprinși savanții europeni când trebuie să descrie arhaice ritualuri sexuale:

> Cred că e un anacronism și o dezolantă lipsă de perspicacitate să se confunde valoarea și funcțiunea sexului din acele timpuri și acele zone de cultură cu morala sexuală a veacului nostru sau cu funcțiunea sexuală așa cum a fost reglementată ea în civilizația noastră, creștină. […] E cu desăvârșire greșit să crezi că, pentru că în civilizația europeană sexul a fost alterat și cerebralizat, oriunde se întâlnește simbolica sau realismul sexual se întâlnește și problematica (sau mai bine zis cazuistica) moralei sexuale moderne (*Oceanografie*, 1934) (278, p. 103).

Sexualitate și propagandă

Alteori, sexualitatea a fost folosită pur și simplu ca armă de propagandă ideologică. De pildă, cred că trebuie privită cu unele rezerve informația livrată de istoricul latin Lactantius (cca 250-325) conform căreia împăratul Maximinus Daia (305-313) ar fi introdus la Roma *ius primae noctis*. Unii istorici romani din secolul al IV-lea și-au conceput lucrările de pe pozițiile apologeticii creștine, încercând să-i compromită pe împărații necreștini și mai ales pe cei *creștinofobi*, care i-au persecutat pe creștini în timpul domniei lor. Este, de exemplu, cazul istoricilor Lactantius (*De mortibus persecutorum*, 314-316), Aurelius Victor (*De vita et moribus imperatorum romanorum*, cca 360) ș.a.

În lucrările lor, împărații romani anteriori lui Constantin cel Mare (cel care a făcut din creștinism o *religio licita*, în anul 313, prin *Edictul de la Mediolanum*) erau prezentați ca fiind barbari și imorali, ca practicând rituri sacrificiale sângeroase și obiceiuri sexuale perverse. Pentru a-l compromite, de pildă, pe împăratul Galerius (305-311), inițiatorul politicii anticreștine duse de Dioclețian, Lactantius susținea că mama lui Galerius, Romula, nu era o femeie romană. Era o „străină", o barbară de origine geto-dacă, „o femeie de dincolo de Dunăre", o preoteasă „adoratoare a zeilor munților" (*erat mater eius deorum montium cultrix*), o „femeie foarte superstițioasă, [care] oferea aproape în fiecare zi ospețe în cinstea zeilor [munților]" (*De mortibus persecutorum* 9, 1-2 și 11, 1) (12, pp. 60-65).

La rândul său, istoricul Aurelius Victor susținea că preoteasa Romula, mama împăratului Galerius, se împreuna sexual cu un

balaur (*matrem compressam dracone*). Istoricul roman spunea că împăratul Galerius se lăuda cu faptul că ar fi, ca și Alexandru cel Mare, rodul unei asemenea relații erotice anormale – un *Alexander redivivus* (80, pp. 230-233). Și Eusebiu din Cezareea l-a prezentat pe Galerius ca fiind principalul artizan al politicii anticreștine duse de Roma la sfârșitul secolului al III-lea și începutul secolului al IV-lea (*Historia Ecclesiastica* 8, 16, 2 și *De Vita Constantini* 1, 56-58).

*

Așa cum am mai spus, se pare că și iluminiștii francezi au exagerat din rațiuni propagandistice abuzul nobililor privind *le droit du seigneur*. Prezentarea exagerată a acestui privilegiu seniorial, foarte nepopular în epocă, era cel mai eficient mod de a discredita nobilimea franceză și *l'Ancien Régime* în ochii oamenilor de rând. Pentru piesa *Le mariage de Figaro* (1781), Beaumarchais a avut un maestru bun: pe Voltaire însuși. În 1762, filozoful francez compunea piesa *Le droit du seigneur*, iar în 1764 ataca subiectul chiar în *Dictionnaire philosophique*.

Nu întâmplător, la articolul „Stăpân" din *Dicționar*, Voltaire prezenta o „legendă indiană", făcând din ea o parabolă plină de semnificații iluministe, chiar dacă transferată într-un spațiu exotic. Când un „gigant de drept divin" a ajuns „stăpânul indienilor", el a uzat de dreptul său seniorial și „s-a culcat cu cele două surori ale sale". „Dacă avea o nepoată drăguță, sau o strănepoată", se culca și cu ea. Când gigantul a murit, fiul său i-a moștenit toate drepturile, inclusiv acela de a se culca „cu toate fetele" din regat. Până la urmă, conchidea Voltaire, toată lumea „s-a aliat împotriva lui, a fost ucis, și s-a ajuns la republică". Articolul lui Voltaire se termină cu comentarii politice pro-republicane, antidespotice și cu concluzia că „oamenii se nasc toți egali" (280, pp. 295-296). Tâlcul și mesajul parabolei lui Voltaire sunt limpezi, și asta doar cu 25 de ani înainte de declanșarea Revoluției Franceze.

Efectul pe termen mediu și lung al unor astfel de scrieri a fost uriaș. La circa un secol după scrierea scenariului piesei *Le mariage de Figaro* (1781), în imaginarul colectiv francez încă supraviețuia prejudecata că piesa lui Beaumarchais ar fi fost nici mai mult, nici mai puțin decât „una dintre cauzele Revoluției [Franceze]".

Ca și în multe alte cazuri, avem de-a face cu o conservă mentală, cu o „idee primită de-a gata", ironizată de Gustave Flaubert în al său *Dictionnaire des idées reçues* (180, p. 57). Așa cum am mai spus, probabil că scriitorii și filozofii iluminiști au exagerat, dar totuși nu au inventat existența și persistența obiceiului sexual numit *le droit du seigneur*. De altfel, zvonurile și bârfele populare referitoare la depravarea reginei Maria Antoaneta, despre relațiile ei extraconjugale, incestuoase sau lesbiene (niciodată clar dovedite) au jucat rolul lor în declanșarea Revoluției Franceze.

Să observăm o palidă asemănare (*toutes proportions gardées*) cu spațiul românesc de la jumătatea secolului al XIX-lea. După revoluția din 1848 din țările române, tinerii boieri „progresiști" și intelectuali „bonjuriști" școliți în Occident au susținut ideea dezrobirii țiganilor, acuzând (pe bună dreptate) faptul că moșierii români uzau și abuzau de *ius primae noctis* și de alte privilegii sexuale asupra tinerelor roabe țigănci. Se pare că o poveste concretă de acest tip (exercitarea „dreptului" sexual al logofătului Dimitrie Cantacuzino-Pașcanu asupra unei țigăncușe roabe și tragica poveste a fiului născut din această împerechere) a umplut paharul, provocând și grăbind semnarea de către Grigore Ghica Vodă a decretului de emancipare a robilor din Moldova la 23 decembrie 1855 (vezi *infra*, 28. „«Dreptul» boierului asupra roabelor țigănci").

La jumătatea secolului XX, George Orwell a intuit corect imensa forță de discreditare sociopolitică pe care o deține acuzația de utilizare a *ius primae noctis*. El a modernizat scenariul, aducându-l cumva la zi. Stăpânul feudal a fost înlocuit cu patronul capitalist (la fel de rapace), iar feuda primului a fost înlocuită cu fabrica celui de-al doilea. În ficțiunea politică *1984* (partea I, cap. 7), distopie publicată în anul 1949, *Big Brother* introduce în propaganda anticapitalistă ideea că „înainte de glorioasa Revoluție" era în vigoare „*ius primae noctis* […], legea conform căreia fiecare capitalist avea dreptul să se culce cu orice femeie care lucrează într-una dintre fabricile sale". Așa era scris în manualele de istorie pe care le studiau elevii (22, p. 5). Înaintea lui Orwell, și George Bernard Shaw introdusese „dreptul primei nopți" în cartea sa sociopolitică *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism* (1928, apoi rescrisă și republicată în 1937).

Pentru omul modern, obiceiul numit *le droit de cuissage* a căpătat – așa cum observă Alain Boureau – toate caracteristicile

negative ale „medievalității" și „barbariei". Foarte potrivit, deci, ca să fie utilizat ca armă în propaganda politică negativă. La începutul anilor 1980, de pildă, secretarul general al Partidului Comunist Francez, Georges Marchais, a încercat să justifice invazia armatei sovietice în Afganistan susținând că feudalii afgani ar practica *ius primae noctis* (22, p. 5). Este semnificativ faptul că această justificare nu a fost folosită de propaganda sovietică însăși, ci de cea comunistă franceză (poate la sfatul „tovarășilor de la Moscova"), bazându-se probabil pe faptul că acest tip de acuzație făcea parte anume din imaginarul istorico-cultural francez.

*

Totuși, în țările mai puțin modernizate, la popoarele care operează încă cu mentalități tradiționale, a supraviețuit cumva imaginea pozitivă a liderului hiperpotent sexual. Este vorba de ecuația care funcționa și în imaginarul colectiv din vechime, din epoca feudală, premodernă: potența sexuală a liderului era asociată simbolic cu potența sa politică. Realitatea era adesea fardată cu legende, de multe ori create și răspândite de camarila dictatorului sau de serviciile sale secrete. Vezi cazul miturilor privind omnipotența sexuală (haremuri, orgii, gărzi personale de pază formate din „amazoane" etc.) a unor dictatori de teapa sovieticului Stalin, libianului Muammar al-Gaddafi (699) sau a nord-coreeanului Kim Jong-un.

În cartea sa *L'Étoile du Généralissime*, scriitorul ruso-american Iuri Drujnikov (1933-2008) vorbește despre faptul că, pe la sfârșitul anilor 1940, șeicul Kuwaitului i-ar fi făcut cadou lui Stalin un harem cu fete „de primă clasă", încercând astfel să satisfacă „strania tradiție rusească a dreptului primei nopți". Așa cum am văzut, la această „stranie tradiție rusească" se referă și Feodor Dostoievski în romanul *Adolescentul* (624, pp. 15-17). Foarte mulțumit, generalissimul Stalin i-ar fi întors șeicului un dar similar, „pentru întărirea relațiilor de prietenie dintre cele două țări" (49, pp. 213-214). Autorul acestei cărți, Iuri Drujnikov, este specialist în „miturile contemporane ale Rusiei" (50). Nu e de mirare faptul că, în mentalul colectiv al rușilor, Marele Stalin, Secretarul general al PCUS, Generalissimul, „Conducătorul popoarelor", vrea, poate, ba chiar și trebuie să satisfacă zeci și sute de fete.

În fine, într-o carte scrisă la sfârșitul anilor 1990, Aleksandr Soljenițîn – într-un capitol intitulat „Biserica Ortodoxă în aceste vremuri" – critică modul în care societatea contemporană rusă și mai ales mass-media postsovietică prezintă, cu o „insolență fără limită", rolul exacerbat pe care l-ar juca în societate Patriarhia creștin-ortodoxă. *Ius primae noctis* – scrie *Obșciaia gazeta* din 31 decembrie 1997, citată de Soljenițîn – n-ar mai fi un privilegiu, evident simbolic, al conducătorului politic, al Președintelui Rusiei, ci al Patriarhului. Simbolic sau nu, „dreptul" sexual al primei nopți rămâne în imginarul colectiv un apanaj al adevăratului conducător, fie el politic sau religios:

> [I s-a dăruit] Patriarhiei dreptul primei nopți; [pentru că] astăzi nu ne conduce Elțîn, ci [Patriarhul] Alexii al II-lea (65, p. 204).

În regimul comunist dinastic din România, legendele privind isprăvile sexuale și violurile (inclusiv povestea siluirii Nadiei Comăneci) (696) au fost centrate pe figura lui Nicușor Ceaușescu, fiul dictatorului. În tinerețe, beizadeaua opera cu o „haită" compusă din alți fii de potentați comuniști. Din gașca lui făcea parte și poetul de curte Corneliu Vadim Tudor. Fiind sociolog, C.V. Tudor – ulterior președintele Partidului România Mare – știa că mitologia omnipotenței sexuale avea priză la oamenii simpli. Ca atare, după 1990, eternul candidat le-a folosit propagandistic în campaniile sale electorale pentru fotoliul de președinte al României. Iată câteva hiperbole – care i-ar face să pălească pe toți marii suverani antici sau medievali – emise de „tribun" în 2012:

> Eu, în tinerețea mea, nu cuceream femeile cu flori sau carduri, ci cu sexul meu. Eu fac sex cum făceau și anticii. O femeie, când trebuia să o cuceresc, în 10 minute era goală pușcă. Au fost zile când mă culcam cu trei femei pe zi, câteodată cu patru. Și nici nu îmi plăcea să fac reluări. Am făcut sex cu peste 1.000 de femei (697).

16. „Dreptul" masculului

Conducătorul haitei și „lupii tineri"

Putem interpreta practicarea obiceiului *droit du seigneur* ca fiind supraviețuirea în diverse forme a impunerii unui statut de putere și dominație masculină. Relativ recent (în 2000), antropologul german Jörg Wettlaufer a propus acest tip de abordare, intitulându-și studiul chiar așa: „The *jus primae noctis* as a male power display" („*Ius primae noctis* ca etalare a puterii masculine") (54). Din această perspectivă se conturează o scară ierarhică a dominației, mai multe trepte de impunere a raporturilor de forță, în funcție de gen, de vârstă, de grad de inițiere, de statut social etc.

În natură, masculul o domină pe femelă. În societatea umană, bărbatul o domină pe femeie (la dominația dictată de „natură" se adugă cea dictată de „cultură"). Bărbatul matur o domină pe fata adolescentă (cu atât mai mult pe fata puberă). Bărbatul inițiat sexual o domină pe fecioară. Nobilul o domină pe servitoare. Regele o domină pe nevasta nobilului (cu atât mai mult pe fiica acestuia). Regele învingător o domină pe soția regelui învins (cu atât mai mult pe fiica acestuia). Soldatul învingător o domină pe soția soldatului învins (*vae victis!*) etc. etc.

Trăim pe o „planetă a bărbaților", într-o civilizație în care sunt privilegiate virtuțile masculine ale omului (forța, spritul competitiv, surplusul de agresivitate etc.). O civilizație creată de bărbați, dar cumva menținută de femei, având în vedere că mamele sunt cele care, prin limba *maternă*, îi educă pe copii, că marea majoritate a educatoarelor și învățătoarelor sunt femei etc. Într-o oarecare măsură, femeile participă și ele – chiar prin valorile pe care le transmit prin educarea copiilor – la supraviețuirea prejudecății că fetele reprezintă „al doilea sex". Băieții sunt îndemnați să-și

găsească o meserie frumoasă și bănoasă, iar fetele să-și găsească un bărbat cu o meserie frumoasă și bănoasă. El este „Gânditorul [de la Hamangia]”, iar ea este „Femeia gânditorului [de la Hamangia]”. „Femeie nu te naști, ci devii”, a formulat concis problema Simone de Beauvoir (*Le deuxième sexe*, 1949) (445, II, p. 8).

*

La mamifere, masculul trebuie să-și impună dominația nu atât față de femele, cât (mai ales) față de ceilalți masculi din hoardă sau haită. Studiind comportamentul sexual al primatelor și utilizând uneltele forjate de Charles Darwin (*Originea omului și selecția sexuală*, 1871) și Sigmund Freud (*Totem și tabu*, 1913), antropologul olandez Frans de Waal (într-un studiu din 1982, intitulat inspirat *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*) a ajuns la concluzii interesante privind raportul de forțe care se instaurează înăuntrul unui grup de cimpanzei. Aceștia se organizează ca „hoarda primordială” de oameni primitivi (*the primal horde*, în termenii lui Freud). Cu alte cuvinte, ei se organizează cu un mascul dominant (*the primal father* sau *the alpha male*), cu mai multe femele care îi sunt rezervate numai lui și cu mai mulți masculi pe care acesta îi ține în subordine. Cimpanzeii studiați – comentează de Waal – „acceptă încă *le droit du seigneur*, unul dintre produsele uitate ale culturii occidentale”. În paranteză fie spus, așa cum vom vedea, *le droit du seigneur* nu este „un produs uitat al culturii occidentale”. Dar până atunci, iată principala concluzie a cercetărilor efectuate de primatologul Frans de Waal:

> Când cimpanzeul Yeroen a devenit masculul dominant, el singur era responsabil pentru circa trei pătrimi din toate împerecherile. Nu punem la socoteală acuplările cu tinerele femele (mai puțin dorite de ceilalți masculi) pentru că, în aceste cazuri, responsabilitatea lui era de 100%. Sexul era monopolul său în grup (291, p. 167).

Statutul de *alfa male* nu se cere, ci se impune. La primate, masculii mai tineri, puii masculului dominant, îl pândesc pe acesta până apar primele semne de slăbiciune, de regulă sexuală. Ei îl ucid (sau îl alungă) pe „stăpân” (pe tatăl lor) și fie își împart

femelele (care sunt mamele lor), fie – mai degrabă – se luptă între ei până la alegerea unui nou *mascul dominant*. Translatând acest comportament la triburile de oameni primitivi, Sigmund Freud a încercat să explice astfel tabuurile referitoare la incest, originea exogamiei (a căsătoriei în afara tribului) și a patricidului dublat de relația incestuoasă dintre fiu și mamă (*complexul lui Oedip*).

Cam același sistem de organizare și ierarhizare operează și în alte comunități de animale. În haita de lupi, de exemplu. De aici a fost preluată formula „lupii tineri" pentru a desemna la figurat pe tinerii care încearcă să-l detroneze pe „bătrânul" (sau pe „bătrânii") care ocupă postul dominant într-o comunitate de oameni din aceeași branșă (politică, profesională, economică, religioasă sau culturală).

Important este faptul că, într-un fel sau altul, acest sistem de organizare a supraviețuit în societatea umană în forme mai mult sau mai puțin camuflate. Le putem vedea, descoperind ici și colo diverse „fosile vii", în termenii lui Mircea Eliade (***294***). Mai mult decât atât, în unele comunități specifice, cu organizare foarte tradițională (curte nobiliară, ceată de feciori, gașcă de mahala, bandă de infractori, comunitate de păstori, haiduci sau pușcăriași etc.), formele de organizare și ierarhizare s-au păstrat aproape neschimbate.

„Dreptul" craiului de mahala

În romanul *Craii de Curtea-Veche* (1929) al lui Mateiu Caragiale, unul dintre „crai", „grecul" Pantazi, îi relatează povestitorului despre o perioadă (cca 1880) în care – „cu desfrâu și cu risipă" – el juca (în mahalaua Cișmeaua Roșie) rolul de *alpha male* într-o „numeroasă curte". O curte formată în jurul „conului Pantazi", a „nobilului mediteraneean". În *la Belle Époque* din „Micul Paris", în Bucureștii decadenți din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, toți „supușii" aplicau, ca-n Evul Mediu, *le droit du seigneur*, dreptul craiului de mahala:

> Se întrecea o lume să-mi facă voile și să mă desfete […]: era de ajuns să spun peste zi că-mi place o femeie ca seara s-o găsesc la mine în așternut. Erau bărbați cari mi-aduceau nevestele și frați surorile (254, p. 75).

În romanul *Groapa*, de pildă, Eugen Barbu a avut inspirația să reconstituie structura organizatorică a unei comunități de interlopi, a unei bande din mahalaua Cuțaridei, care opera în București anilor 1920. Este unul dintre firele epice ale romanului. Masculul dominant al găștii este Bozoncea, numit de hoți „Stăpânul" sau „Starostele" (de la sl. *starîi* = „bătrân", *stareț* = „egumen, conducătorul unei mânăstiri"). El are și un însemn distinctiv:

> În picioare purta pantofi în două culori: alb și roșu, legați cu șireturi de piele, ca orice staroste de hoți (139, p. 55).

Din punct de vedere fizic și sexual, Bozoncea domină comunitatea pe care o conduce. El are unele privilegii materiale. De pildă, oprește pentru sine jumătate din ceea ce fură toți, în timp ce restul se împarte în mod egal la membrii găștii. Are și privilegii sexuale. „Stăpânul" are dreptul să-și aleagă pe cea mai apetisantă fată din mahala. Bozoncea trăiește cu frumoasa țigancă Didina, pentru care îl invidiază ceilalți hoți. Regula este simplă și e formulată explicit: „Muierea se duce cu ăl de are mai multă putere".

Cu „oamenii lui", el îi bate sau îi „crestează" cu cuțitul pe mardeiașii rebeli. Evident, „starostele" are și responsabilități speciale: racolează noi membri ai găștii, le distribuie tuturor câștigurile, inițiază și organizează furturile, îi corupe pe oamenii legii, îi scapă pe hoți din mâna poliției sau a justiției etc. Noul venit în bandă, Paraschiv, este un hoț „tânăr și-al dracului", poreclit nu întâmplător „Ucenicul". Pentru a-l ține la respect și a-i submina virilitatea, ortacii îi spun „puță" sau – cel mult – „pulică". Structura organizatorică a găștii pare a fi parțial preluată după cea a breslelor: Bozoncea e „staroste", Paraschiv e „ucenic", iar ceilalți sunt „calfe" (fiind agramați, ei își spun „caiafe"). Ierarhia lor aduce și cu cea a francmasonilor (ucenic, calfă, maestru). Aceeași organizare ierarhică au și „golanii" dintr-o mahala constănțeană din romanul lui Stoian Gh. Tudor *Hotel Maidan* (1936) (713).

Există reguli și cutume speciale care operează în mahalale. În privința acestor microcomunități, documentarea poate să înceapă cu publicistul Nicolae T. Orășanu (*Misterele mahalalelor* sau *Cronica scandaloasă a orașului*, 1857). În mahalale funcționează

un „mecanism" anume de selectare a „starostelui" confreriei și de reglementare a relațiilor dintre acesta și ceilalți mahalagii. Acest sistem normativ a supraviețuit tenace – trecând prin sistemul cutumiar al comunităților tradiționale –, fiind asemănător cu modul instinctual de organizare a haitelor. „Fiecare mahala – scria Mircea Damian (*București*, 1935) – are un erou. Eroul poartă la el un cuțit. Câmpul lui de operații este centrul [orașului] și cartierele oamenilor bogați. Mahalaua îl admiră, iar femeile îl iubesc în taină" (295). Dar, din timp în timp, un *lup tânăr* îl detronează pe *masculul alfa* și-i preia toate prerogativele. „Starostele" confreriei nu se schimbă, nu se numește și nu se alege prin vot. Postura se impune, se dobândește prin forță sau prin alte abilități marțiale. Lupul cel mai puternic iese învingător prin luptă cu ceilalți masculi din haită.

Bozoncea, „starostele" din mahalaua Cuțaridei, e cam în vârstă și puterile sale fizice și sexuale încep să se diminueze. O simte și el, o simt și ortacii: „Se cam săturaseră de staroste, că-l vedeau bătrân și moleșit". O simte mai ales „ucenicul", tocmai pentru că e nou-venit și are privirea mai ageră și sângele mai fierbinte (139, pp. 53-63). Neofitul Paraschiv este *lupul tânăr* din haită. El îl va provoca și înfrunta pe *masculul alfa*, culcându-se chiar cu frumoasa Didina, „gagica stăpânului". Semnul acaparării întregii puteri este preluarea privilegiilor sexuale deținute de „staroste":

> Bă, s-a terminat cu Bozoncea! – îi strigă Paraschiv găștii din mahala. A mea-i Didina! N-o mai dau! Iar pe el [= Bozoncea] o să-l sfârtec! (139, p. 353).

Totuși, prima luptă fizică o câștigă Bozoncea. „Starostele" îl rănește cu cuțitul pe „ucenic". Paraschiv se retrage să-și lingă rănile, dar cu gând de răzbunare. Frumoasa țigancă este nehotărâtă:

> De unde știa ea care [dintre cei doi] e mai tare? Atunci l-ar fi lăsat pe staroste… (139, p. 360).

Versurile lui Eminescu din poemul său cel mai misogin („Scrisoarea V", cca 1881) sunt adecvate în acest caz:

Și când dama cochetează cu privirile-i galante,
Împărțind ale ei vorbe într-un crai bătrân și-un fante,
Nu-i minune ca simțirea-i să se poată înșela,
Să confunde-un crai de pică cu un crai de mahala… (296, p. 165).

O dilemă similară cu cea a Didinei au și fetele din cântecele epice tradiționale românești, ca în balada *Ghiță Cătănuță*. Când doi viteji se bat pentru „dalba mândruță", ea nu știe a cui parte să țină, pe care dintre ei să-l ajute. Unul dintre ei este masculul dominant al comunității: este Haram-Bașa (căpetenia haiducilor), este „voinicul voinicilor", care se culcă cu „toate mândrele". Pentru că „e iubit de neveste/ și e-ndrăgit și de fete" (289, p. 298). Dar Cătănuță îl înfruntă, ca un adevărat „lup tânăr". Cine va câștiga înfruntarea?! Fata preferă să aștepte sfârșitul luptei, cu gândul că, oricare dintre ei va învinge, va rămâne cu „masculul alfa". Totul este ambalat în discurs misogin folcloric:

Dar femeia, ca femeia,
Poale lungi și minte scurtă,
Femeie nepricepută
Și de minte neajunsă,
Ea din gură că striga:
— Care pă care veți răzbi
Tot d-un bărbățăl mi-o fi! (306, p. 697);

sau:

— Ia mai dați
De vă luptați,
Că oricare-o birui
Tot un bărbățel mi-o fi! (162, pp. 681, 684).

Până la urmă, chiar la nunta lui Bozoncea cu Didina, Paraschiv îl înjunghie mortal pe „staroste" și o răpește pe mireasă. A prelua mireasa adversarului „în noaptea nunții" este un act de un simbolism aparte, chiar dacă el nu e urmat de o deflorare, ci de un viol. Ca semn de putere supremă, Paraschiv o dă pe Didina (chiar „în noaptea nunții") să fie violată de ortaci într-un șanț al drumului. Astfel, omnipotența fizică și sexuală a fostului „staroste" este anihilată (și) simbolic. Foarte probabil, Paraschiv, noul „staroste"

al hoților, va încălța la rândul său pantofii bicolori, alb și roșu, cu șireturi de piele:

> În noaptea aia, Paraschiv le-a cerut jurământ la toți. A înfipt în pământ cuțitul cu care împunsese inima lui Bozoncea și le-a zis: „De-acuma eu sunt ăl mai mare peste voi! Cine s-o ridica peste mine, de mâna mea mierlește! Să m-ascultați și la bine, și la rău, și ce-oi avea, cu voi împart! S-a înțeles?". Ăilalți l-au privit cu frică. Flăcările îi luminau fața slabă și privirea lui rea se plimba pe ei, să-i scormone în suflete. Au simțit hoții altă putere (139, p. 364).

Evident, cândva, Paraschiv va fi la rândul său detronat de un alt „lup tânăr". Poetul Miron Radu Paraschivescu (*Cântice țigănești*, 1941) a abordat și el această ecuație de putere, chiar dacă într-un registru cvasiironic. Fantele Ricăi, *masculul alfa* din mahalaua Oborului, „când trecea prin cartier,/ avea pasul de boier". Din nou importanța încălțămintei, a călcăturii „de boier", a mersului „legănat și nepripit" al iubitului, al masculului dominant. Vorba unei zicale populare rusești: *Ia milovo po pohodke uznaiu* („Îl recunosc pe iubit după mers") (vezi *supra*, 10. „Sexualitatea piciorului").

Prin toate formele de „limbaj al trupului", Ricăi, „fante de Obor", trebuie să comunice dominația fizică pe care o exercită asupra celorlalți bărbați ai comunității:

> De se lăsa cu bătaie,
> (că avea dușmani o droaie)
> atunci o făcea de oaie,
> că până să scoți cuțitul,
> el îți lua piuitul.

Vizibilă trebuia să fie și potența lui sexuală, dominația erotică asupra femeilor din mahala. Chiar dacă este un filfizon de cartier, privilegiile lui sexuale sunt „de boier", de „crai", chiar dacă unul de mahala. El se manifestă ca un feudal pe domeniul său:

> Că nu era nici o fată
> de el neamurezată,
> nici nevastă cu bărbat
> să nu-l fi râvnit la pat (209, p. 46).

Tot „de boier" sunt puterile și privilegiile (homo)sexuale ale căpeteniei pușcăriașilor din ocna descrisă de Vasile Voiculescu în romanul *Zahei orbul* (1947-1958). De aceea „șeful" lor a și fost poreclit „Boeru". Este o microsocietate *underground* (la propriu și la figurat), în recluziune, complet izolată de lume, cu oameni abrutizați și animalizați, care se organizează *naturaliter*, reinventând legile de funcționare ale hoardei primatelor.

„Boeru", capul autoimpus și recunoscut al comunității de pușcăriași, beneficiază de toate privilegiile sexuale (vezi mai multe *infra*, în capitolul 21. „Năravuri sexuale în recluziune"). El se bucură, așa-zicând, de „dreptul" Boerului: are dreptul să-și selecteze „țiitoarele" masculine, își alege un „harem" de tineri pușcăriași care îl deservesc erotic, beneficiază de un fel de *ius primae noctis*, având dreptul să îi „dezvirgineze" pe novici, își organizează „căsătorii" homosexuale (precum aceea cu ocnașul Giugiuc), cu ceremonii mimate până în cele mai mici detalii: „Nuntă ca toate nunțile… cu popă și cununie" (101, p. 337).

„Craiul" Pantazi din mahalaua Cișmeaua Roșie a Bucureștiului decadent (254), „Stăpânul" sau „Starostele" din mahalaua Cuțaridei (139), „fantele" cu călcătură „de boier" din mahalaua Oborului (209), „Boeru", *ocnașul alfa* din pușcărie (101) – toți sunt un fel de „seniori" peste domeniile pe care le guvernează. Ca atare, beneficiază de „dreptul seniorului".

*

Monopolul sexual al „masculului dominant" al hoardei (al haitei, al turmei etc.) pare să fie înrudit cu *le droit du seigneur*, „unul dintre produsele uitate (*forgotten products*) ale culturii occidentale", cum zicea primatologul olandez Frans de Waal în 1989 (291). Este într-adevăr „dreptul seniorului" un „produs uitat al culturii occidentale"?! S-ar putea crede că da.

Dar, de fapt, el a supraviețuit tenace în civilizația noastră, transformat, apărând în alte forme de „produse culturale". Răspunsul meu la întrebarea de mai sus este: mai degrabă nu. Și încerc, în cartea de față, să demonstrez asta. Acest „produs cultural" s-a metamorfozat de-a lungul mileniilor într-o mulțime de forme mai mult sau mai puțin recognoscibile. El s-a deghizat, s-a camuflat, supraviețuind în nenumărate manifestări insidioase de „dominație

masculină". De altfel, Frans de Waal însuși s-a dezis de propria sa afirmație atunci când, în 2005, a publicat o altă carte cu un titlu semnificativ, *Our Inner Ape* (*Maimuța din noi*), încercând să explice *Why We Are Who We Are* (*De ce suntem ceea ce suntem*) (292). Antropologul francez Pierre Bourdieu pare să fi găsit, în această privință, formula adecvată:

> Dominația masculină este atât de înrădăcinată în subconștientul nostru, încât nu ne mai dăm seama de ea, se încadrează atât de mult în orizontul nostru de așteptare, încât ne este dificil să o mai punem sub semnul întrebării (293).

17. Etalarea publică a potenței sexuale

Regicid ritual

În comunitățile umane primitive, distribuirea raporturilor de forțe era cumva asemănătoare cu cea din cadrul hoardelor de mamifere. Șeful de trib (regele) era poligam. Ca *mascul alfa*, el beneficia de privilegii sexuale asupra practic tuturor femeilor din trib (regat). Fiind cel mai puternic și mai abil exemplar al comunității, el procrea copii bine dotați din punct de vedere genetic. El își menținea statutul social câtă vreme era potent sexual. Suveranul impotent trebuia să fie eliminat (detronat, alungat, ucis) pentru că, într-o astfel de stare, nu putea să-și îndeplinească misiunea. Anume omnipotența sexuală a regelui Ghilgameș (exercitată asupra mireselor și nevestelor celorlalți bărbați din regat) îi dădea „dreptul divin" să „domnească asupra popoarelor":

> Pe bună dreptate [Ghilgameș] îi întreci pe toți soții;
> Și cu adevărat ție ți-a hărăzit [zeul] Enlil
> Să domnești asupra popoarelor! (2, p. 56).

De (im)potența sexuală a suveranului depindea – magic și simbolic – starea întregii naturi și, implicit, starea comunității pe care o conducea. Dintr-o perspectivă magică, „fecunditatea oamenilor, a turmelor și a pământului depindea de vigoarea sexuală a regelui", conchide tranșant Jean-Paul Roux (60, p. 77). Când, în piesa lui Eugen Ionescu, regele Bérenger I e pe moarte, tot regatul decade și toată natura se descompune. Nici „soarele nu-l mai ascultă pe rege" (*Regele moare*, 1962).

Uciderea regelui impotent era un ritual obligatoriu, unul studiat printre alții de James George Frazer (*The Golden Bough: A Study*

in Magic and Religion, 1890). Iată-l pe celebrul antropolog britanic vorbind despre obiceiurile relativ recente practicate de un trib, *shillukii*, de pe malurile Nilului Alb. Este vorba de un ritual de regicid care „a existat până nu demult", spunea Frazer la sfârșitul secolului al XIX-lea, dacă nu cumva „mai subzistă încă și acum în stare latentă":

> Shillukii au obiceiul de a-l omorî pe rege, când dă semne de boală sau își pierde puterile. Unul dintre semnele fatale ale decăderii era neputința de a satisface poftele sexuale ale soțiilor sale, care erau foarte multe și locuiau împrăștiate în numeroase case. […] Odată cu pierderea puterilor [monarhului], vitele s-ar îmbolnăvi și nu s-ar mai înmulți, recoltele ar putrezi pe ogoare și din ce în ce mai mulți oameni ar pieri doborâți de boli (85, II, pp. 273-274).

Când „regele divin" (în care s-a întrupat „spiritul sacru" al tribului) dădea primele semne de impotență sexuală, soțiile lui îi anunțau pe ceilalți conducători ai tribului. Aceștia îi „notificau regelui osânda ce îl aștepta" și monarhul se lăsa ucis – „cu toată ceremonia prescrisă" –, fără să opună vreo rezistență (85, II, pp. 274-275; III, p. 9). Scoțianul J.G. Frazer n-ar fi trebuit să caute urmele acestui ritual doar la populații exotice. Le-ar fi găsit, în vechime, chiar și pe tărâm britanic:

> În vechea Anglie – notează Jean-Paul Roux –, unde se considera că spiritul regelui era afectat de condițiile fizice ale corpului pe care-l locuia, acesta era ucis în cadrul unei mari ceremonii încă de la primele semne de boală sau de bătrânețe (60, p. 76).

Regele putea fi provocat la luptă de unul dintre fiii săi („lupii tineri") chiar și atunci când cel dintâi era complet sănătos, în deplinătatea potențelor sale sexuale. Dacă reușea să-l omoare, fiul îi lua locul (85, II, p. 275). Continuitatea regalității trebuia păstrată. *Le Roi est mort, vive le Roi!* În Grecia antică, regii/aristocrații prea bătrâni erau aruncați (sau se aruncau) de pe stâncă. Unele oronime păstrează memoria acestei cutume rituale. Vezi numele stâncii *Gerontobrahos* („Stânca moșnegilor") de pe

muntele Parnas. Și regele Egeu s-a aruncat de pe stâncă în marea care îi va purta numele, Marea Egee. Egeu nu a fost împins în mare de către fiul său, Tezeu. Logica mitului n-ar fi permis un asemenea scenariu. Dar a făcut-o *din cauza* fiului său Tezeu și *în beneficiul* acestuia, care s-a urcat pe tron în locul fostului rege (80, p. 334).

În alte zone din Europa, regii bătrâni sau neputincioși erau otrăviți, adesea cu suc de cucută (*Cicuta virosa*), poreclită din acest motiv „otravă de stat". În Antichitate, în polisurile grecești, își nota Mircea Eliade în *Jurnal*, dacă un om voia să se sinucidă și „motivele [sale] erau socotite justificate", primea o autorizație de eutanasiere din partea Senatului. Atunci, autoritățile îi dădeau „gratuit cantitatea de cucută necesară". „De comunicat lui Cioran", conchide ironic Eliade (261, p. 193).

Poate că scenariul otrăvirii cu suc de cucută a regelui Danemarcei din drama *Hamlet* poartă umbra unui arhaic ritual de regicid. Nici un personaj din piesa lui Shakespeare, nici un demnitar de la curte nu este scandalizat de omorârea regelui, cu excepția protagonistului, care este considerat nebun. S-a vorbit despre „nevroza" prințului danez, despre starea sa „melancolică" și „maniaco-depresivă". Într-o lectură psihanalitică a tragediei, Jacques Lacan vorbește despre „subiectivitatea" protagonistului – „un personaj disturbator" în cadrul scenariului (343, p. 33).

În plus, exegeții vorbesc de „celebra șovăială hamletiană" (627, p. 32), de „ezitarea lui Hamlet de a răzbuna uciderea tatălui său", cum se exprimă psihanalistul englez Ernest Jones, colegul și biograful lui Freud (628). Se pare că, în afară de Hamlet, care judecă faptele dintr-o perspectivă morală, toți ceilalți le judecă din punct de vedere ritual. Pentru primul „ceva e putred în Danemarca"; pentru ceilalți totul este legitim. De data aceasta, *neo-basileus* nu este fiul monarhului, ci fratele mai tânăr al acestuia. El îi ia locul fostului rege nu doar pe tron, dar și în patul reginei: *Thus was I, sleeping, by a brother's hand,/ Of life, of crown, of queen, at once dispatch'd* („Astfel am fost, în somn, de mâna unui frate/ Lipsit, într-o clipită, de viață, de coroană, de regină") (actul I, scena 5). Pare să funcționeze un straniu *levirat* de tip iudaic: „Soția celui mort să nu fie dată unui bărbat din afara neamului. Fratele soțului ei să meargă la ea și să o ia de soție" (*Deuteronomul* XXV, 5) (90, p. 591).

În folclorul românesc

Se pune întrebarea dacă există în cultura tradițională românească unele mărturii care să ateste astfel (sau altfel) de forme de regicid ritual. Se pare că da. Din cercetările mele rezultă că, în această privință, există unele documente folclorice. Sunt așa-zisele „fosile vii", cum le numea Mircea Eliade în anii 1930 (***294***), ceea ce ar putea proba arhaicitatea ritualului.

Sir James George Frazer a descris ceremonia de regicid ca desfășurându-se, de regulă, în pădure, într-un luminiș, la rădăcina unui copac consacrat sau la „arborele de judecată", la poalele căruia monarhul „împărțea dreptatea zilnic" (85, II, 273). Într-un vechi cântec bătrânesc (*Trei crai*) – cu șase variante cunoscute, culese pe la sfârșitul secolului al XIX-lea în Banat, Oltenia și Muntenia –, ritualul de ucidere a vechiului monarh și de alegere a celui nou se produce într-un loc special, la poalele unui paltin (arțar) consacrat. Un loc căutat îndelung, cu grijă parcă rituală:

El a pribegit
Și el scobora
Pe munte de criș
De criș, de măcriș
Prin verde brădiș,
Mărunt aluniș
Și ei poposea
La paltin galben,
La fântână lină,
Mulți voinici s-adună (297).

Am abordat cu alt prilej rolul special și complex pe care l-a jucat paltinul (arțarul) în cadrul dendromitologiei românești, pe lângă alți arbori importanți din punct de vedere mito-ritual: bradul, mărul sau stejarul. Am adus argumente privind faptul că, în cultura tradițională românească, paltinul a fost considerat arbore cosmic, consacrat, de judecată, magico-apotropaic, funerar și psihopomp (80, pp. 137-198, cap. „Dendromitologie românească: Paltinul"). Din chiar textul baladei *Trei crai* se vede că alegerea acestui copac drept loc de judecată, de regicid și de

învestire a unui nou domn nu este întâmplătoare. Versul „la paltin galben" nu este cerut de nici o rimă. Dimpotrivă, este chiar disonant în context și ar fi putut să dispară dacă menținerea lui nu ar fi fost reclamată de alte cauze, de factură mito-rituală. Pe de altă parte, eroii traversează zone de „brădiș" și de „aluniș". Se știe excepționala valoare mito-simbolică a bradului și alunului în cadrul dendrolatriei populare românești. Și totuși, copacul ales de „voinici" nu este nici brad, nici alun, ci paltin.

Cei trei „crai noi", cei trei „lupi tineri" (pretendenți să ia locul vechiului domn, numit Sila de Mihai) trec niște probe de voinicie și de inițiere. Unul dintre ei le trece cu bine. El va fi noul rege (*neo-basileus*) care-l va detrona pe Sila de Mihai, pe *masculul alfa*, care – până în acel moment – a fost puternic și dominant în cadrul comunității (slav. *sila* = „putere, forță, potență").

Cântecul eroic în discuție are un final spectaculos. La venirea voinicului cu probele reușitei sale, Sila de Mihai „încremenește" de supărare. El îl încoronează totuși pe noul domn, anunță oștenii că i-a sosit ceasul morții, își leapădă armele (semn de renunțare la prerogative, dar și că nu va opune rezistență) și – de bunăvoie! – se lasă omorât de voinici, la poalele aceluiași „paltin galben". Totul într-o atmosferă ceremonială, în care muzica, ospățul și băutura își au locul lor în scenariu. Un scenariu ritual, cunoscut și respectat de toți „voinicii", inclusiv de regele care este omorât și înlocuit:

El că-ncremenea
Și rău îi părea
Și el se scula,
Nici mult nu trecea
Și-l încorona [pe noul rege],
Crai că mi-l făcea
Mozica punea
Și el că grăia:
— Voi, voinicilor,
Voi, livinților [= vitejilor], […]
Să mă pomeniți
Că eu nu am mult
Și-acum să vedeți
Că intru-n pământ […]

Și el că-mi vedea
O puțină oaste
Da' el ce făcea?
Arme lepăda,
Nainte le ieșea
Și mi-i saluta.
Craii ce făcea?
Binișor că mi-l prindea,
Îndărăt că mi-l întorcea,
La masă ședea,
Bea și-mi ospăta,
De nimeni nu gândea.
La paltin galben,
Acolo-l belea [= jupuia].

Este o „baladă poporană" culeasă în 1894 la Mânăstirea Hurezi (jud. Vâlcea) de către istoricul și folcloristul Grigore Tocilescu de la lăutarul local Oprea Drăgan (297).

În Vechiul Testament

Vorbind despre proba (im)potenței sexuale pe care trebuie să o treacă din timp în timp suveranii, o relatare plină de semnificații se găsește în Vechiul Testament. Voi relua comentariile pe marginea acestei istorii. Regele David (secolul al X-lea î.e.n.) a fost un rege viril. El a avut nu mai puțin decât optsprezece neveste. „Destul de multe", spune ironic romancierul Amos Oz, dar „mult mai puține decât fiul său, Solomon" (533, p. 88). Pentru a-și etala public puterea, David se culca cu nevestele supușilor săi. Așa a făcut de pildă cu Batșeba, soția unuia dintre ofițerii săi, Uriah hititul: „Femeia era la vedere tare frumoasă. […] Ci David trimise soli ca s'o aducă [pe Batșeba]. Și ea veni la el [la palat] și el se culcă cu ea". Mai mult decât atât, David l-a trimis pe Uriah în prima linie a războiului cu amoniții ca să fie ucis, astfel ca regele să o poată lua de soție pe Batșeba (*2 Regi* XI, 2-27). Cu ea l-a conceput pe fiul său, viitorul monarh, Solomon.

Dar când regele David a îmbătrânit, preoții evrei au decis să-l supună testului suprem: *proba potenței sexuale*. Rabinii s-au gândit să găsească „o tânără fecioară" atrăgătoare, care „să stea lângă rege, să-l încălzească și să se culce cu el". Au căutat „prin tot ținutul lui Israel" și au găsit „o fată foarte frumoasă", Abisac sunamita. Dar, cu toate că frumoasa fecioară „îi ținea regelui de cald și îi slujea", David nu a reușit să o dezvirgineze. În termeni biblici, „regele n-a cunoscut-o" și „n-a intrat la ea" (***537***). Lipsa virilității regelui este semnalul că poate (de fapt, că trebuie) să înceapă lupta pentru putere, pentru succesiune. Doi fii ai lui David, Solomon și Adonias (făcuți cu mame diferite), se încaieră între ei. Solomon câștigă lupta și este pe cale să devină rege. Urmează ca Solomon, viitorul suveran – chiar dacă el nu are decât doisprezece ani –, să treacă aceeași probă a potenței sexuale, prin dezvirginarea aceleiași fecioare Abisac.

Părea că Adonias, chiar dacă învins de Solomon, va supraviețui confruntării. Dar el face o greșeală fatală: o tentativă de

uzurpare a tronului. Prin intermediul mamei, el îi cere lui Solomon să i-o dea lui de soție pe fecioara Abisac. Or, deflorarea fecioarei este „dreptul/obligația regelui":

> De ce ai cerut-o pe Abisac pentru Adonias? [o întreabă noul rege (= Solomon) pe mama sa. Atunci] cere pentru el și domnia…!

Replica lui Solomon este limpede exprimată: dezvirginarea fecioarei este o prerogativă a noului rege și condiționează dreptul la domnie. Abia acum, în urma acestei cereri nelegiuite, Solomon îl ucide pe Adonias, reinstaurând astfel „dreptul suveranului" (*3 Regi* I-III) (9, pp. 453-459). În paranteză fie spus, încercări similare de uzurpare a tronului sunt uzuale în textul veterotestamentar. Cererea unui „lup tânăr" de a se culca cu soția (sau țiitoarea) unui rege este o încercare simbolică, dar nu mai puțin explicită, de detronare a acestuia din urmă (vezi, de pildă, *2 Regi* III, 7 și XVI, 21-22: „Intră la țiitoarele tatălui tău – întregul Israel va auzi că l-ai rușinat") (9, pp. 370, 408).

După dezvirginarea frumoasei Abisac și întronarea noului rege urmează o lungă și glorioasă domnie a lui Solomon, care dă dovadă de o virilitate excesivă, insațiabilă:

> Regele Solomon era iubitor de femei și avea șapte sute de doamne și trei sute de țiitoare. A luat și femei străine: pe fiica lui Faraon, moabite, amanite, siriene, idumeene, chetee și amoree, dintre neamurile de la care Domnul îi oprise pe fiii lui Israel (*3 Regi* XI, 1-2) (9, p. 488).

În *Cântarea cântărilor*, numărul de neveste și de concubine pe care le posedă Solomon este ceva mai redus, dar fecioarele din „haremul" său sunt „fără număr":

> Are șaizeci de regine Solomon și optzeci de țiitoare și apoi fete [= fecioare] multe-multe, fără număr (*Cântarea cântărilor* VI, 8).

Sau într-o formulare mai concisă, care apare într-un text creștin din secolul al IV-lea, femeile posedate de Solomon sunt „nenumărate":

> Iar eu [= Solomon] am luat femei din toate țările și împărățiile, nenumărate (*Testamentul lui Solomon* 26, 1) (298, p. 116).

Sintagmele folosite în textele sacre – „o mie" de femei sau „nenumărate" sau „fără număr" – au menirea de a stabili uriașa virilitate a regelui Solomon. Hiperpotența sexuală a suveranului era magico-simbolic asociată cu hiperpotența politică și militară a acestuia.

Hiperpotența sexuală a suveranului

După ce Alexandru cel Mare a învins toate popoarele din Asia Centrală, inclusiv pe perșii marelui rege Darius, împăratul macedonean „și-a lăsat frâu liber patimilor", imitând „fastul desfășurat la curtea regilor persani". Pe lângă „dreptul suveranului", Alexandru cel Mare a beneficiat și de „dreptul învingătorului" (*ius primi occupanti*). Este imaginea desfrâului total, pe care o descrie cu lux de amănunte istoricul roman Quintus Curtius Rufus (secolul I e.n.). Un desfrâu care corespundea cu bisexualitatea (homo- și hetero-) a lui Alexandru Macedon:

> Trei sute șaizeci de concubine, tot atâtea cât avusese și Darius, îi umpleau palatul [lui Alexandru cel Mare]. Ele erau însoțite de eunuci, și ei deprinși să îndeplinească rolurile femeiești (*Historiae Alexandri Magni*) (46, p. 90).

Hiperpotența sexuală a suveranului este un *pattern* pe care-l regăsim în istorie, mitologie și literatură. Chiar și în literatura română. Rebreanu preia și utilizează acest topos într-un roman atipic și inclasabil (*Adam și Eva*, 1925). Cam așa sunt descriși toți suveranii antici orientali în romanul prozatorului român. Totul este o problemă de etalare simbolică a potenței monarhului:

> Regele [indian] Arjuna ședea falnic în scaunul de aur, având la stânga pe femeia care-i născuse trei feciori. Împrejurul tronului stăteau celelalte șaptezeci și șapte de femei ale puternicului rege, toate tinere și frumoase, ca niște nestimate într-o coroană domnească.

Numărul femeilor la care are dreptul suveranul nu se oprește la „șaptezeci și șapte". Ele pot fi – ca și în alte cazuri – „fără număr". În fiecare zi monarhul poate să poftească o nouă fecioară, să o dezvirgineze și să o adauge ca iubită la imensul său harem. Așa se întâmplă cu fecioara Navamalika, pentru care este pregătită o ceremonie publică de dezvirginare la care participă întreg regatul. Marele brahman, „înțeleptul înțelepților", prinde curaj și îl dojenește pe suveran, cerându-i să se elibereze de sub „stăpânirea plăcerilor trupești", de sub vraja zeiței Rati, a plăcerilor sexuale (*ratiśāstra* = „știința erotică"):

> Oprește-te! Ai uitat poruncile sufletului, te-ai înconjurat de femei fără număr și te-ai lăsat copleșit de poftele stârnite în inima ta slabă de lacoma zeiță Rati.

Dar suveranul indian opune „poruncilor sufletului" (legile morale), invocate de brahmanul pustnic, „sfintele datini" care reglementează ordinea lumii și a regatului:

> Oprit-a oare Vișnu vreodată pe oameni să iubească femeia și să se înmulțească? Sfintele datini nu poruncesc oare regilor să-și sature inima în patul femeilor poftite…?

Toți oamenii din regat se supun acestor „sfinte datini". Nici părinții fecioarelor nu li se opun. Dimpotrivă, ei consideră un privilegiu să participe la aceste sacre obiceiuri:

> S-ar putea oare mai multă cinste pentru un părinte decât să-și vază odrasla în patul regelui? (299, pp. 33-35, 43).

Și monarhul egiptean Unamonu procedează similar. Își umple *Pahimtu* („Casa Femeilor") cu nenumărate fecioare din regat pe care le dezvirginează (299, pp. 76-77). În romanul lui Liviu Rebreanu, portretul cel mai expresiv din acest punct de vedere este cel al unui suveran local asiro-babilonian, Iluma-Ilum, „regele Țării de la Mare".

> În „Casa Femeilor" lui Iluma-Ilum sunt fete multe, ca nisipul mării, toate frumoase, cu sclave să le slujească și cu mâncare bună… Regele iubește femeile, nu le omoară [după ce le dezvirginează] (299, p. 115).

Mai mult decât atât, cucerind Babilonul, regele Iluma-Ilum beneficiază de „dreptul învingătorului". El le violează pe fecioarele babiloniene în fața întregii curți (299, pp. 110-111).

*

În ceea ce-i privește pe suverani, este o percepție care a supraviețuit până târziu, în Evul Mediu, în toată cultura Eurasiei. Iată isprăvile sexuale ale kaganului khazarilor mozaici, după cum le descrie cronicarul arab Ahmad ibn Fadlān, ambasador trimis de califul din Bagdad, în anii 921-922, în misiune în marele Imperiu Khazar, la nord de munții Caucaz și de Marea Caspică:

> După datină, regele khazarilor are douăzeci și cinci de neveste; fiecare dintre ele este fiica unui rege [local] care-i datorează supunere. El le ia cu consimțământ sau cu de-a sila. Are și ibovnice – șaizeci de fete –, fiecare din ele de o frumusețe negrăită.

Evident, pentru locuitorii Imperiului Khazar nu era suficient faptul că suveranul era performant din punct de vedere sexual. Potența sa trebuia să fie și etalată, pusă cumva în scenă. Fiecare dintre cele optzeci și cinci de fete (25 de neveste + 60 de ibovnice) din haremul kaganului – continuă Ibn Fadlān, „arabizând" povestea – stătea în palatul ei, cu o însoțitoare sau cu un eunuc, care, la porunca suveranului, i-o aducea în iatac „mai repede decât ai clipi din ochi" (300, p. 44).

Similar au stat lucrurile și la populația *shillukii*, de pe malurile Nilului Alb, până târziu, în preajma secolului al XIX-lea, ne asigură antropologul britanic James George Frazer (*The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 1890). Regele lor „satisface poftele sexuale ale soțiilor sale, care erau foarte multe și locuiau împrăștiate în numeroase case". El este însă ucis, în timpul unui ritual de regicid, la primele semne de impotență (85, II, pp. 273-274).

Haremul sultanului otoman era și el supradimensionat. În uriașul serai Topkapı, de pe malul Bosforului, locuiau un număr impresionant de sultane, cadâne, hanâme și odalisce. Numărul varia de la câteva sute până la peste o mie de copile, adolescente sau tinere. Vârsta lor medie era de circa șaptesprezece ani. Din această „colivie de aur", suveranul își alegea mereu o altă favorită.

De aici, numărul mare de copii. De exemplu, sultanul Murad al III-lea (1574-1595) avea nu mai puțin decât o sută trei copii (301, pp. 28-29, 49).

Cronicile, istorioarele și poveștile Evului Mediu se hrăneau unele pe altele, dar motivul legendar al „suveranului hiperpotent sexual" rămânea invariant. El poate fi ușor detectat și în poveștile lumii musulmane medievale. În acea epocă, insulele imaginare adăposteau comunități umane „păcătoase" sau „sfinte", care fie se dedau „desfătării sexuale", fie se dedicau „castității totale" (265, p. 74). Într-un astfel de ostrov din imaginarul arab guverna un rege înconjurat de patru mii de femei cu care acesta se împerechea. În aceeste condiții, hiperpotența sexuală a monarhului trebuia cumva să fie ajutată, astfel că acesta se hrănea cu fructele afrodiziace ale unui arbore care creștea pe insula respectivă (264, p. 15).

Regatul (sau domeniul feudal) era translat, în imaginarul medieval, într-o insulă exotică. La fel erau translate privilegiile sexuale ale suveranului (sau feudalului). Alteori, dimpotrivă, în astfel de insule imaginare lumea era complet întoarsă pe dos. Toate tabuurile erau încălcate, toate regulile erau inversate. Tot ce era imposibil de realizat în lumea reală devenea posibil pe ostrovul închipuit. Tot în mitologia arabă apare o așa-numită „insulă a fecioarelor". Câțiva marinari naufragiați pe mal au fost luați în posesie și violați de „hoarda de femei" autohtone. În ecuația imaginară apare și „femeia alfa", corespondentul feminin al „bărbatului alfa":

> O mie de femei și chiar mai multe pe un singur bărbat. Îi duc cu ele spre munți și îi obligă să devină instrumente ale plăcerilor lor. Între ele se dă o luptă neîncetată, bărbatul fiind câștigat de cea mai puternică. Unul după altul, bărbații mureau de epuizare… (264, p. 16).

Într-o altă poveste arabă, pe o altă insulă miraculoasă, suveranul era înconjurat de mulți băieți homosexuali. Este vorba de un ținut în care bărbații „iau în căsătorie bărbați, nu femei". Motivul legendar invariabil rămâne potența monarhului de a-i satisface sexual pe toți acești „tineri prostituați" (264, p. 15).

*

În *Vechea cronică rusă* (secolul al XII-lea), marele cneaz Vladimir (958-1015) este asemănat chiar cu regele Solomon în ceea ce privește potența sa sexuală:

> Pe [cneazul] Vladimir l-a năpădit pofta de femei. Avea 300 de ibovnice la Vîșograd, 300 la Belgorod și 200 la Berestovo. Era nesățios în stricăciunea lui. Ba chiar rușina femei măritate și siluia fete tinere, căci era stricat ca [regele] Solomon.

Cât de reală este această relatare?! Cât este legendă?! Cât este propagandă?! Propagandă pozitivă, oare, a celor care exagerau potența sexuală a cneazului pentru a-l prezenta în fața națiunii ca pe un mare monarh?! Sau, dimpotrivă, propagandă negativă, a celor care – ulterior – îi exagerau potența sexuală pentru a-l discredita pe fostul monarh în fața națiunii?! După descrierea cronicarului, comportamentul sexual al cneazului Vladimir seamănă, *mutatis mutandis*, nu doar cu cel al lui Solomon, ci și cu cel al lui Ghilgameș, care – așa cum am văzut, conform epopeii asiro-babiloniene – practica un soi de *ius primae noctis*. Cronica rusească vede cu ochi răi, dar cumva înțelegători năravurile erotice ale cneazului care i-a creștinat pe ruși în anul 989. *Vechea cronică rusă* (scrisă pe la 1113) prezintă o foarte îngăduitoare perspectivă creștină:

> Dar Vladimir, cu toate că a umblat pe căi greșite la început, în cele din urmă, [convertindu-se la creștinism,] și-a găsit mântuirea (300, p. 122).

În anul 988, cneazul Vladimir a organizat la curtea sa din Kiev o dispută teologică aprinsă. A fost vorba de o controversă interconfesională dintre teologi evrei, creștini și mahomedani, special provocată și pusă-n scenă de suveran cu scopul de a alege o religie pentru cnezatul său în plină expansiune teritorială, militară și politică (71; 72; 321). Ca să-l convertească la religia lor, misionarii islamici i-au descris cneazului privilegiile de care s-ar bucura în Paradisul musulman (*Jannah*), unde fiecare drept-credincios primește în dar un harem compus din 72 de fecioare (*hurii*). Conform tradiției islamice, în Paradis, cele 72 de fete ar

rămâne veșnic virgine. Iar drept-credinciosul din Rai ar rămâne veșnic în stare de erecție.

Vechea cronică rusă susține că suveranul rus, cu cele 800 de ibovnice ale sale, i-a ascultat foarte „aprobator" pe teologii islamici. Ar fi vrut să-și prelungească post-mortem potența-i sexuală. Cunoscându-i năravurile, musulmanii au știut să aleagă argumentele potrivite pentru a-l converti la propria lor religie. Dar când teologii islamici au ajuns la obligația circumciziei și, mai ales, la interdicția de a consuma carne de porc și de a bea alcool, Vladimir nu a mai vrut să-i asculte:

> Băutura – a spus el – este bucuria neamului rus. Fără plăcerea asta nu putem trăi (71; 72; 321).

La rândul său, Marco Polo a descris incredibilele moravuri sexuale ale lui Kubilai-Han, împăratul Chinei în a doua jumătate a secolului al XIII-lea. El avea patru neveste, care dădeau naștere urmașilor la tron. Fiecare dintre ele avea un palat imens cu o „curte mare și frumoasă" cu circa zece mii de curteni. „De la cele patru neveste, împăratul a căpătat douăzeci și doi de fii", iar de la curtezanele sale „Marele Han mai are încă douăzeci și cinci de fii". Într-adevăr, Kubilai-Han adăpostea în propriul său palat sute de curtezane fecioare, pe care le dezvirgina câte șase la fiecare trei zile (45, pp. 162-163). Făcând o simplă socoteală aritmetică, ar fi vorba de circa 720 de fecioare deflorate într-un an. Este un număr de același ordin de mărime cu cele o mie de iubite de la curtea regelui Solomon, cu cele 800 de ibovnice ținute de cneazul Vladimir și cu numărul de cadâne și odalisce din haremul sultanului otoman.

În toamna anului 1797, poetul englez S.T. Coleridge a avut nevoie, cum singur și-a notat, de o „reverie indusă de două granule de opiu" pentru a descrie – dintr-o cu totul altă perspectivă, una romantică – paradiziacul „dom al plăcerii" (*the dome of pleasure*) al marelui împărat al Chinei, în poemul oniric *Kubla Khan or A Vision in a Dream* (107, p. 318).

*

În ceea ce privește năravurile sexuale ale suveranilor despre care am vorbit mai sus, nu este vorba neapărat de desfrâu, de dezmăț, de decadență, de abuz sexual, de imoralitate. Sau, mai nuanțat spus, nu este vorba *în primul rând* despre asta. Ar fi o mare greșeală să abordăm acest fenomen politico-sexual dintr-o perspectivă (strict) morală. Cu atât mai greșit ar fi să folosim coordonatele etice ale epocii noastre, și nu pe cele ale epocii în discuție. În astfel de cazuri este vorba mai ales de etalarea publică a potenței sexuale (și implicit politice) a monarhului, de punerea ei „în scenă" în fața întregii comunități. Se trecea de la convingerea comunității că suveranul „are coaie" la concluzia că „nu are coaie" (283, pp. 59-60). Acest mod de a gândi (și de a vorbi) este arhaic. Îl întâlnim și în Antichitatea romană:

> Dacă noi am avea coaie, el [= edilul] n-ar mai face pe deșteptul [*Sed si nos coleos haberemus, non tantum sibi placeret*] (Petroniu, *Satyricon* XLIV, 14).

Acolo unde realitatea nu era prea măgulitoare, nici prea spectaculoasă, intervenea – amplificatoare – legenda. Se ocupau de acest lucru sfetnicii și cronicarii suveranului, care propagau zvonurile. Un fel de „propagandiști" *avant la lettre*. Și tot ei se îngrijeau să răspândească, spre finalul domniei, zvonul că „monarhul a devenit impotent". O făceau atunci când voiau să grăbească schimbarea lui de pe tron cu un „lup tânăr". *Regele a murit, trăiască regele!*

*

Sigur că în portretele legendare ale monarhilor sau aristocraților hiperpotenți era și multă bravadă. Cei care se ocupau în Evul Mediu de „imaginea" vreunui suveran sau a vreunui nobil aveau grijă să exagereze potența sexuală a *masculului alfa*. Într-o celebră *dramma giocoso* cum este opera *Don Giovanni* (muzica: W.A. Mozart, libretul: Lorenzo Da Ponte, premiera: Praga, octombrie 1787), libretistul și-a permis (suntem în plină epocă iluministă!) să ironizeze tendința de a exagera potența sexuală afișată de aristocrați. În celebra arie *Madamina, il catalogo è questo*,

Leporello (valetul lui Don Giovanni) îi prezintă Donnei Elvira inventarul cuceririlor erotice ale stăpânului său până în acel moment: 640 de fete în Italia, 231 în Germania, 100 în Franța, 91 în Turcia, 1.003 în Spania. Total parțial: 2.065 de fete posedate de Don Giovanni. E mult? E puțin? Un alt personaj donjuanesc, prințul valah Mony Vibesco – imaginat de Guillaume Apollinaire –, visează să defloreze „unsprezece mii de virgine" (77). Dar nu neapărat numărul de fete seduse contează, cât mania de „colecționar" a seducătorului. Inventarul „victimelor" sexuale ale eroului Don Juan este transcris cu atenție într-un catastif (*catalogo*) și se prezintă în public. Iată-l prezentat de un alt libretist, venețianul Bertati, contemporan cu Da Ponte:

> Din Italia și din Germania/ Am înscris o sută și mai multe [fete];/ Din Franța și din Spania/ Sunt nu mai știu câte./ Femei de rang înalt și burgheze,/ Muncitoare și țărănci,/ Cameriste, bucătărese și servitoare mărunte,/ Îi e de ajuns că sunt femei/ Ca să le facă curte (Gazzaniga-Bertati, *Don Giovanni*, Veneția, 1787).

„Experiența erotică nu e o chestiune de statistică", remarcă indignat, peste secole, un alt aristocrat – Alexandru Paleologu. „În nici un caz ea nu se poate consemna într-un registru. Cel mult într-un jurnal" (84, p. 94). Pentru Mircea Eliade, Don Juan, cel „iubitor de virginități și de adultere", dar care „nu poate să iubească", este de fapt „un mascul ratat" (129, pp. 204-206). Pe Don Juan nu-l interesează nici starea socială a fetelor cu care se culcă („Îi e de ajuns că sunt femei"), nici infirmitățile corpului lor: „La o femeie toate defectele sunt frumoase". El este masculul omnipotent sexual, „soțul universal", fiind un „neîntrecut însoțitor al femeilor", cum se exprimă Jean Rousset (66, pp. 185-186).

El este *masculul alfa* al comunității. Este un personaj care suferă probabil de *priapism* sau de *satiriazis*, după numele daimonilor lubrici (Priap și Satyr) din alaiul zeului Dionysos. Sigur că nu dragostea față de femei îl mână pe sevillianul Don Juan în luptă, ci (ca și pe marchizul de Sade) disprețul față de ele. Spre deosebire de Casanova, și el un seducător, dar unul care le adoră pe femei, seducătorul aristocrat Don Juan este un misogin sadea, a cărui misiune este de „a pângări onoarea fetelor", inclusiv (sau mai ales) în noaptea nunții lor. El nu le iubește, ci le seduce.

Seducția fiind un mecanism de afișare a (omni)potenței sexuale, de etalare a propriei vigori:

> Marea mea plăcere este
> Fete să seduc, neveste,
> Pângărind onoarea lor (Tirso de Molina,
> *Seducătorul din Sevillia*, 1630) (67, p. 85).

Lordul Byron răstoarnă cumva trăsăturile personajului. În poemul său *Don Juan* (1818-1823), din marele seducător, acesta devine cumva marele sedus. În cântul al IX-lea al poemului, el este sedus erotic chiar și de Ecaterina cea Mare, la curtea ei din Sankt-Petersburg, unde protagonistul ajunge, chipurile, în 1790. El devine amantul favorit al despoticei țarine, femeie matură acum (48 de ani în poem, dar de fapt la vreo 61 de ani).

*

Am amintit mai sus de un personaj dintr-un roman al lui Guillaume Apollinaire (1880-1918), cel care a forjat termenul *surréalisme* (*Les mamelles de Tirésias*, 1917). Romanul *Les onze mille verges* este o carte prea specială pentru a nu reveni asupra ei. La începutul secolului XX, Apollinaire a imaginat un straniu Don Juan român, pe prințul Mony Vibescu/Vibesco, într-un roman cvasiparodic (*Les onze mille verges ou Les amours d'un hospodar*, 1907). În mod foarte surprinzător, Apollinaire nu a făcut apel la personaje la îndemână și cu mare notorietate în *la Belle Époque*: Don Juan, marchizul de Sade, Giacomo Casanova etc. Nu trec cu vederea faptul că, tot în acei ani, Apollinaire a fost primul care a publicat și comentat lucrările marchizului de Sade (*L'Œuvre du Marquis de Sade*, 1909) (268).

Cu toate acestea, poetul francez a preferat să imagineze un personaj priapic nou și exotic: un boier valah, os domnesc (în slavă *g/hospodar*), originar dintr-o țară localizată undeva la porțile Orientului. Formula „hospodar" pentru spațiul românesc era destul de încetățenită în Franța. În 1787, de pildă, contele de Ségur, ambasadorul Franței în Rusia, vorbea și el despre „hospodari ai Valahiei" (215, p. 192). Aflat geografic în Europa, Bucureștiul – un oraș frumos – ar fi de fapt în Asia, „dacă ai în

vedere anumite moravuri ale locului", cum se exprimă Apollinaire însuși. Putem spune că, în termenii lui Edward Said, scriitorul francez a „orientalizat Orientul" (326, pp. 49 ș.u.).

Guillaume Apollinaire este un pseudonim. Adevăratul său nume era Wilhelm Apollinaris de Kostrowitzky, el fiind fiul unei nobile poloneze. Probabil că scriitorul francez l-a luat ca model onomastic pe Georges Bibescu/Bibesco (1833-1902), fiul fostului domnitor al Țării Românești, Gheorghe Bibescu (1843-1848). Cu siguranță că originile est-europene ale autorului au contat în această opțiune. Utilizarea numelui Vibescu se explică prin faptul că antroponimul Bibescu începe cu litera „B", care – în alfabetul chirilic – se pronunță „V".

În plus, prințul valah era foarte cunoscut în cercurile pariziene ale sfârșitului de secol XIX, inclusiv în viața mondenă. Mare duelist, Georges Bibesco l-a provocat la duel (și l-a rănit) pe principele Paul de Bauffremont atunci când soția acestuia – Marie-Valentine, contesă de Caraman-Chimay, înrudită cu mai toată înalta nobilime franceză – și-a părăsit consortul pentru a se căsători cu prințul român. În anii 1870, „l'affaire Bauffremont-Bibesco" a fost pe larg comentată în presa pariziană a epocii (76).

În perioada 1902-1905, personajul imaginat de Apollinaire, prințul Mony Vibescu, traversează toată Eurasia, de la vest la est (Paris – București – Sankt-Petersburg – Port Arthur), practicând toate perversiunile și abuzurile sexuale imaginabile și inimaginabile, greu de digerat de către un cititor normal psihic: sadomasochism, pedofilie, sodomie, necrofilie, incest, scatofagie, vampirism, tortură sexuală, canibalism, zoofilie, gerontofilie etc. Cum am mai spus, prințul Vibescu este un priapic („Dacă v-aș avea [doamnă] în pat, de douăzeci de ori la rând v-aș dovedi pasiunea mea"), care visa „să fi deflorat unsprezece mii de virgine" (77, p. 158).

*

Hiperpotența *masculului alfa* este un subiect care a pătruns și în literatura populară. Etnologul american Stith Thompson (*Motif-Index of Folk-Literature*, 1932-1937) l-a notat cu *T27.1-2*, numindu-l generic *Unussual succes in love* („Succes neobișnuit în dragoste"). Treizeci sau șaptezeci sau mai multe fecioare cad îndrăgostite în brațele eroului (1, p. 336).

Hiperbolizarea potenței sexuale este specifică regilor, prinților și nobililor, ea având, cum am arătat deja, importante rațiuni sociopolitice. Dar, indiferent de rangul social al bărbaților, bravada erotică intră în codul cultural masculin. Vestitul doctor erotolog al Antichității, poetul Ovidiu, a diagnosticat și această maladie psihosexuală:

Unii [bărbați] scornesc întâmplări [sexuale]
Și, dac-ai sta să-i asculți, n-a scăpat una [dintre fete] de ei (*Ars amandi* II) (94, p. 229).

Este un mod devenit clasic de hiperbolizare a performanțelor erotice ale eroului masculin. El apare și în folclorul românesc:

Iubii una, iubii două,
Iubii patruzeci și nouă;
Iubii una, iubii zece,
O sută paisprezece.

Toate merg bine câtă vreme potența sexuală a bărbatului se menține la cote înalte:

Toate-s rele, una-i bună:
A din cioareci [= falusul] merge strună (102, p. 150).

Să amintesc aici și legendele folclorice care se referă la nenumăratele țiitoare pe care le-ar fi avut Ștefan cel Mare și Sfânt, fete răspândite prin toate satele Moldovei. Atât cneazul Vladimir cel Mare, cât și voievodul Ștefan cel Mare au fost „mântuiți" de păcatele trupești de către Biserica Ortodoxă Rusă și, respectiv, cea română, fiind amândoi sanctificați. În literatura populară română se vorbește nu doar despre nevestele domnitorului („Ștefan cel Mare a avut Doamne vrednice pentru însușirile lui vitejești și înțelepțești"), ci și despre „ibovnicele lui Ștefan Vodă". Mai mult decât atât, legendele populare spun că „ostașii [lui Ștefan Vodă] îmblau după fete, oprindu-se la fiștecare [fată din Moldova]". Iar pe cele mai frumoase le aduceau la curtea domnitorului ca ibovnice. Pentru a alege doar fete chipeșe și foarte bine făcute, ostașii lui Ștefan Vodă aveau cu ei – ca model de frumusețe –

„o iconiță pe care iera zugrăvit chipul unei fete, așa de frumoasă, ca din povești" (29, pp. 207-231).

În secolul al XIX-lea, fiul domnitorului Mihail Sturdza, numit „Beizade" Grigore, era și el „foarte iubitor de femei". În haremul său – cu care se lăuda întotdeauna „când era între bărbați" –, el aducea mereu fecioare noi, având furnizori specializați, cum ne asigură nepotul său, istoricul Radu Rosetti:

> Întreținea în permanență un harem de douăsprezece cadâne, pe care le prefăcea [= înnoia] necontenit, având furnisori speciali și de încredere (35, p. 207).

*

Până în ziua de azi, în Republica Moldova există o cutumă ca tinerii miri, îmbrăcați ca la nuntă, să vină (însoțiți de nuntași) la statuia lui Ștefan cel Mare și Sfânt din centrul Chișinăului. Am observat desfășurarea acestui obicei tradițional cândva în anii 1990. Cuplurile de miri pot fi din capitală sau din alte localități. Se fac fotografii „de nuntă" cu domnitorul purtător de cruce. Acest „pelerinaj" se produce după slujba religioasă de cununie și înainte de noaptea nunții. Pios, mireasa depune flori (de-florare simbolică) la baza monumentului voievodal. Simbolic și cvasiinconștient, se respectă o umbră a vechiului „drept al domnitorului". Se crede că, astfel, căsătoria este consacrată de „prezența" în ecuația nunții a suveranului și de „binecuvântarea" lui simbolică. La Moscova, pe la mijlocul anilor 1970, am văzut desfășurându-se același obicei nupțial cvasiritual la statuia lui V.I. Lenin.

Expunerea (im)potenței sexuale

Ca și castitatea fetei, potența băiatului trebuia să fie și ea etalată, adusă la cunoștința comunității din care tânărul făcea parte. Dar, ca și lipsa de castitate a fetei, și impotența băiatului trebuia dezvăluită și expusă oprobriului public. În *O mie și una de nopți*, de pildă, există o poveste – cea „a felahului cu brăcinarele înnodate" – despre neputința sexuală a unui bărbat de a satisface o cadână. Era o fecioară frumoasă, oferită de regele ținutului din

propriul său harem. Frumoasa cadână a încearcat să-l lecuiască pe felah de impotență, întâi prin dezmierdări și atâțări erotice. Apoi a apelat la leacuri afrodiziace, afumându-l cu un soi de „tămâie tare" (foarte probabil cu ambră). În fine, fata a făcut ritualuri magice de „dezlegare" sexuală. Pentru impotența provocată și remediată pe cale magică, vezi – în *Indexul motivelor mito-folclorice* realizat de Stith Thompson – motivele *T591. Impotence induced by magic* („Impotența indusă prin magie") și *T591.1. Magic remedies for impotence* („Remedii magice împotriva impotenței") (1, p. 411).

Totul a fost în zadar. Felahul nu a beneficiat de erecția penisului (cvasicodificat în poveste: „copilul nu vroi să ridice capul"). Atunci cadâna i-a relatat totul stăpânului ei, regelui, și apoi și-a chemat toate „roabele cele multe" să le arate „pe viu" scandaloasa situație:

> La priveliștea aceea, femeile, scoțând țipete de veselie și icnete de râs, o luară la fugă prin sarai povestind ceea ce văzuseră tuturor celor care nu văzuseră (154, pp. 22-25).

Până la urmă, cadâna cu aptitudini magico-rituale a oficiat un fel de slujbă „de înmormântare" pentru sexul defunct al felahului.

Statutul dominant al bărbatului din punct de vedere sexual are cel puțin o fisură: bărbatul poate fi impotent, pe când femeia nu. În astfel de cazuri, ea nu va rata ocazia să se răzbune pe el pentru nenumăratele umilințe la care este supusă în mod uzual. Bărbatul *nevolnic* (sl. *ne-volnik* = „ne-putincios, molâu"), *netot* (*ne-tot* = „ne-întreg, infirm"), *năvleg* (*ne-vlag* = „fără vlagă"), *netrebnic* (*ne-trebnic* = „nu e bun la treabă"), *nevrednic* (*ne-vrednic* = „incapabil") etc. este de regulă batjocorit. Jean Delumeau a trecut în revistă unele povestiri și stampe vest-europene din secolele XV-XVI în care femeile îi aduc în zona burlescului pe bărbații care suferă de impotență (126, II, pp. 257-258).

Bărbatul bine dotat sexual era/este preamărit, pe când cel ne-dotat era ironizat. Istoricul Neagu Djuvara povestește cum, prin anii 1920, copiii de boieri munteni (Ghika, Darvari, Pleșia, Djuvara) făceau competiție în adolescență pe tema „cine are penisul mai mare". „[Ei] își măsurau «chestia» cu centimetru fin de croitoreasă, în cele două ipostaze: pleoștită și semeață (lungimea,

conferința).” Cel care „o avea pe cea mai barosană (model măciucă)” a fost onorat cu porecla „Știoi” sau „Armăsar”, iar cel cu „«chestia» cea mai pirpirie” a fost botezat sarcastic „Puță”. Dar adevărata potență și-o demonstrau aceleași beizadele mergând „noaptea, pe furiș”, în escapade erotice prin sălașul de țigani de lângă moșie, unde „erau niște tinere țigănci frumoase și focoase ca-n povești”. De acolo se întorceau bărbați făloși, dar suferind groaznic de blenoragie. „Noi îi ziceam pe românește, mai plastic: sculament”, adaugă Djuvara (603, pp. 114-115).

În *O mie și una de nopți* apare un protagonist, pe nume Ali, înzestrat cu „un penis uriaș”. În Vechiul Testament se vorbește despre caldei care au falusurile „ca ale cailor” (*Iezechiel* XXIII, 20) (320, p. 137). Până azi, un bărbat bine dotat sexual este numit „armăsar” (sau, în engleză, *stallion*). În Antichitate s-a scris în latină o întreagă colecție de poeme, intitulată *Priapeia*, dedicată lui Priap, o divinitate a fertilității mereu în erecție. În India, zeul Șiva – reprezentat simbolic printr-un falus în erecție (*lingam*) – este adorat de bărbați și femei în temple. În Bhutan, un regat budist din nord-estul Indiei, imaginea penisului în erecție și ejaculare este reprezentată peste tot (pe zidurile caselor, ale spațiilor comerciale, ale templelor, în câmpurile agricole) ca semn magic apotropaic, de fertilizare și de bun augur (325; 641).

18. Probarea publică a impotenței sexuale

Impotență sexuală și politică

Masculul alfa înaintează în vârstă și potența sa sexuală se diminuează. „A din cioareci" nu mai dă randament. Toată comunitatea îl pândește. O fac mai ales tinerii flăcăi, „lupii tineri". Iată cum sună câteva pasaje tematice din lirica populară românească:

Toate-s bune, una-i rea:
A din cioareci [= penisul] nu mai vrea (102, p. 150);

sau:

Mi-e necaz că-mbătrânesc
Și nu pot să mai iubesc;

sau:

Hai, moșule, să vedem
De mai poți la bătrânețe
Cum puteai la tinerețe (32, p. 182);

sau:

Moșule, te-aș întreba,
Fusu' [= penisul] mai poate ceva? (102, p. 146).

Evident că și în acest caz (sau mai ales în acest caz) în comunitatea rurală arhaică și tradițională se perpetuează competiția pentru supremație – fizică și sexuală – dintre „masculul dominant" și „lupul tânăr" cel mai dotat:

Foaie verde armă veche,
Cât mi-e inima de rece
C-o fi altul și m-o-ntrece.
De m-o-ntrece la iubit,
Eu îmi pun lațul de gât (176, p. 134).

Cu alte cuvinte, conducătorul confreriei ritual-inițiatice a tinerilor bărbați (*Der Männerbund*, în termenii lui Stig Wikander) (322) ar putea accepta cu resemnare (cu „inima rece") să fie înfrânt în luptă dreaptă, prin forța mușchilor sau prin abilitatea mânuirii armelor. Dar el s-ar sinucide dacă ar fi întrecut din punctul de vedere al potenței sexuale („de m-o-ntrece la iubit"). Căpetenia impotentă își pune capăt vieții sau – tot o formă de suicid – este ucisă ritual chiar cu acordul său.

Să ne aducem aminte că, pentru poetul Ovidiu, „cel ce iubește-i ostaș" (*militat omnis amans*). Îmbătrânind, ostașul devine neputincios din punct de vedere marțial, iar îndrăgostitul devine impotent din punct de vedere sexual. Amândoi pierd competiția cu rivalii. Primul fiind lipsit de vigoare, iar al doilea de virilitate, ei nu mai pot conduce comunitatea. Și unul, și celălalt trebuie rapid eliminați:

Jos cu ostașul bătrân, [jos] cu-ndrăgostitul bătrân!
(Ovidiu, *Amores* I, IX) (94, p. 110).

*

Lipsa de virilitate a bărbatului sau neputința de a dezvirgina mireasa erau două dintre foarte puținele situații critice care permiteau soției să divorțeze. O astfel de cutumă este arhaică. O găsim, de pildă, și în contractul nupțial al evreilor (ebr. *ketubah*). Prin acest contract, soțul își ia asupra sa obligația de a oferi soției sale trei lucruri considerate importante: îmbrăcămintea, hrana și desfătarea sexuală. Dacă vreuna dintre aceste prevederi este încălcată, soția are dreptul să ceară desfacerea căsătoriei. Lucrurile sunt prevăzute și în *Talmud*. De regulă, doar bărbatul are dreptul să-și repudieze soția. Rareori, dreptul de a solicita divorțul îl are și femeia, și asta doar în cazuri foarte întemeiate: dacă bărbatul refuză să-și dezvirgineze soția (*Ket.* 13, 5) sau dacă bărbatul este impotent (*Ned.* 11, 12) (182, p. 248).

Un bun exemplu în această privință este cazul falsului Mesia Șabbatai Zevi (1626-1676), un tânăr rabin din Izmir care s-a autoproclamat Mesia. Pentru a-i scoate gărgăunii din cap, părinții i-au găsit o mireasă de familie bună, dar Șabbatai a refuzat să o dezvirgineze în noaptea nunții. Într-un recent roman istoric, foarte bine documentat, Andrei Cornea a tratat și acest subiect:

> Sărmana [fată], după câteva zile de bocet, a fugit la tat-su și i-a mărturisit tot, iar acesta s-a adresat tribunalului rabinic, care, după ce l-a somat pe Șabbatai să-și facă datoria de bărbat, iar acesta a refuzat, a anulat căsătoria.

Disperată, familia i-a impus o altă mireasă, „trupeșă și nurlie", care „ar fi făcut bucuria oricărui alt bărbat". Dar situația s-a repetat identic. S-a crezut că Șabbatai ar fi fost deocheat sau că „diavolița Lilith" i-ar fi „legat" bărbăția. Până la urmă, „și această căsătorie a sfârșit prin a fi anulată de tribunal[ul rabinic]". S-a zvonit prin oraș că autoproclamatul Mesia ar fi impotent și comunitatea evreiască din Izmir „a chicotit" pe seama lui (329, pp. 56-57).

Este starea pe care Isaac Bashevis Singer a numit-o „erecție negativă" atunci când protagonistul romanului său autobiografic, *alter egoul* lui, la început n-a vrut și apoi n-a putut să o dezvirgineze pe Zosia (*Pierdut în America*, 1976) (701, p. 189).

*

Și în cultura tradițională românească lipsa de virilitate a bărbatului era un motiv clar de divorț. Dar, a organiza și a gestiona „proba (im)potenței sexuale" a rămas o sarcină pe cât de dificilă, pe atât de ingrată a comunității. Din perspectiva pravilelor bisericești, pentru ca despărțirea tinerilor să se poată produce, trebuia ca impotența soțului să dureze câțiva ani (vreo trei). În mediul rural însă, era suficient ca mirele să nu poată să o dezvirgineze pe mireasă în noaptea nunții și în câteva zile după aceea. Poveștile populare românești probează acest fapt:

> Și ea o stat și-n noaptea asta [= noaptea nunții], o stat și-n ceea noapte și dă la on timp o zâs cătră mamă-sa: „Uite, mamă, io mă duc acasă că io-s tăt fată mare!" (173);

sau:

> După două săptămâni [de la noaptea nunții] se duce tinerica la părinți și le spune că nu mai stă cu [soțul ei] Iți că de când s-a măritat e tot fată (256).

Conform *Pravilei de la Târgoviște* (*Îndreptarea legii*, 1652), femeia putea să depună o jalbă de întrerupere a cununiei abia după trei ani de manifestare a impotenței soțului, adică a stării lui de *famen* (din lat. *feminus*). Un famen autentic, „născut așa din pântecele maicii" (*Matei* XIX, 12), seamănă cu „fătălăul" imaginat de Tudor Arghezi:

> Cu vreo câteva tuleie,
> Mă, tu semeni a femeie.
> La sprânceană
> Fetișcană,
> Subsuară
> De fecioară.
> Ai picioare
> Domnișoare,
> Coapsa lată
> Adâncată etc. („Fătălăul", 1931) (202, p. 118).

O stare de impotență în noaptea nunții apare și într-o nuvelă a prozatorului Panait Istrati (*Stavru*, 1924). De fapt este vorba de un tânăr devenit homosexual în adolescență, în timpul peregrinărilor sale prin Turcia asiatică și europeană. Este povestea unei întâmplări petrecute la Brăila, prin 1867, zice prozatorul. Văzând că mirele Stavru întârzie să-și ducă la îndeplinire obligațiile-i nupțiale față de mireasa Tincuța, intervin nașii. Aceștia joacă uneori rolul de „inițiatori sexuali" ai tinerilor însurăței (vezi *infra*, 24. „«Dreptul» nașului" – „«Dreptul» nașei") (311). Ei fac presiuni asupra tânărului ca el să-și exercite obligația sexuală de mire:

> — Trebuie să te scoli de aici și să te duci să-ți faci datoria! strigă nașa. […] Nașul mă luă la o parte și-mi spuse de[spre] ce datorie e vorba (138, p. 43).

Nereușind să-și dezvirgineze nevasta, protagonistul a scăpat inițial de oprobriul public, motivând în fața familiei ultragiate că „a fost «legat» de o vrăjitoare". (Exact ca în romanul ulterior al lui Vasile Voiculescu *Zahei orbul*, scris în anii 1947-1958: „legat cu vrajă de vreo femeie care îi înnodaseața și-l ținea neputincios".) Confruntată cu această „rușine", familia Tincuței a cerut imediat divorțul. Dar pentru că mirii se iubeau și nu au fost de acord cu despărțirea, bărbații din familie au apelat la o altă metodă. Folosindu-se de declarația unui martor, l-au acuzat pe Stavru că este „pederast", l-au snopit în bătaie și l-au alungat din casă. Tânăra Tincuța s-a sinucis, aruncându-se în apele Dunării (138, pp. 44-47).

Lipsa de putință sau de dorință de a întreține raporturi sexuale cu o femeie putea să aibă mai multe cauze: înnăscute, dobândite sau autoimpuse. Văzând că în ocnă orbul Zahei (din romanul lui Vasile Voiculescu) este neputincios, nefiind atras sexual de nici un pușcăriaș, liderul comunității de pușcăriași, poreclit Boeru, a trecut în revistă cam următoarele alternative:

> Chibzuind cu sfetnicii, [Boeru] a ajuns la socoteală că Zahei, ori este famen din născare, sau legat cu vrajă de vreo femeie care îi înnodase ața și-l ținea neputincios. Afară dacă nu cumva, cine știe?, n-o fi scopit (101, p. 323).

Textul lui Vasile Voiculescu pare a fi o parafrază a cunoscutului verset din *Evanghelia după Matei*:

> Sunt fameni care s-au născut așa din pântecele maicii lor. Sunt fameni pe care oamenii i-au făcut fameni. Și sunt fameni care s-au făcut fameni pe sine, pentru împărăția cerurilor (*Matei* XIX, 12).

La începutul secolului al III-lea e.n., teologul creștin Origene a pus în aplicare textual ultima propoziție de mai sus, castrându-se. Ne-o spune cu câteva decenii mai târziu Eusebiu din Cezareea (*Historia Ecclesiastica* VI, 9, 1-5). Este de mirare faptul că Origene, un exeget atât de rafinat al textelor vetero- și neotestamentare, a citit strict literal versetul respectiv din *Evanghelia după Matei*. Este drept că, în Antichitate și Evul Mediu, mai ales în estul bazinului mediteraneean, castrarea era o practică uzuală în unele

cercuri religioase și sociale: de la emasculații preoți ai zeiței frigiene Cybele la castrații eunuci (gr. *eunuchos*, lat. *eunuchus*) care păzeau concubinele aristocraților greci și romani:

> Vai, păzitor al iubitei, că nu ești bărbat, nici femeie
> Și că nu poți să cunoști ale Venerei plăceri!
> Cel care-ntâi depărtă la copii bărbățeștile semne
> Se cuvenea ca și el să-aibă același necaz
> (Ovidiu, *Amores* III) (94, pp. 126-127).

Ulterior au apărut *hadâmbii* (tc. *hadimii*), tineri emasculați care păzeau cadânele din haremurile demnitarilor otomani (301, pp. 125-141) sau autocastrații *scopiți*, așa-zișii *muscali*. Aceștia din urmă erau membri ai unei secte religioase apărute în Rusia secolului al XVIII-lea și care, expulzați fiind de Biserica Ortodoxă Rusă, au emigrat în regiunile din estul României (110, pp. 120-122, 185-186).

În mediul mahalalelor nu exista „blestem de dragoste" mai sinistru decât acela de a fi castrat precum muscalii:

> Ardi-te-ar focul, mangalul,
> Să fii scopit ca muscalul (209, p. 33).

Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, muscalii au intrat în competiție cu evreii în domeniul transportului cu trăsura. Ei i-au lăsat pe „jidovi" să domine transportul comercial, dintre târguri, cu „harabale" încărcate de mărfuri și oameni (69, pp. 242 ș.u.), scopiții preluând aproape în totalitate transportul intraurban cu birjele lor elegante:

> Birjarii speciali ai boierimii – scria Radu Rosetti – și ai îmbogățiților al căror număr creștea, încet, dar în chip stăruitor, erau toți lipoveni (ruși) de secta scăpeților [= scopiților]. Un cuconaș care se respecta nu ar fi tocmit niciodată un birjar moldovan sau evreu, oricât de elegantă ar fi fost trăsura lui (35, p. 198).

*

În ceea ce privește civilizația islamică, mai ales în epoca ei „de aur", e bine să ascultăm recomandările sexuale ale teologului

și „erotologului" hispano-arab din secolul al XI-lea Ibn Hazm al-Andalusī. În *Tratatul despre dragoste și îndrăgostiți*, la „Capitolul despre urâciunea păcatului", el tratează metodele de „înfrânare" sexuală. Cea mai bună și mai sigură cale ar fi cea a emasculării:

> Moravurile bune ar fi cel mai bine păstrate dacă bărbatul ar fi castrat, nedorind femei și neavând mădularul prin care să se ia de ele.

Pentru acest sfat crunt și tranșant al-Andalusī dă cumva vina pe Profetul Mahomed. Autorul pune pe seama acestuia următoarea zicere:

> Cel pe care Allah îl ferește de două lucruri va intra în rai. [Adică] ceea ce se află între fălci și ceea ce se află între picioare (212, p. 218).

Ibn Hazm al-Andalusī și alți teologi care au recomandat de-a lungul veacurilor emascularea pentru eliminarea libidoului nu au înțeles faptul elementar că sediul dorinței erotice nu se află în penis, ci în creier, acesta fiind – cum se exprimă Michel Onfray – un „organ sexual mult mai masiv și care impune mutilări mai subtile" (113, p. 82). Dacă admitem că cel mai important organ sexual este de fapt creierul, va trebui să fim de acord că cel mai eficient afrodiziac este de fapt imaginația.

Revenind la evanghelistul Matei, au fost într-adevăr „fameni care s-au făcut fameni pe sine, pentru împărăția cerurilor" (*Matei* XIX, 12), dar nu numai prin autocastrare, ci și prin ascetism și abstinență sexuală. De pildă, virtutea „călugărilor din deșert" (din secolele III-IV) consta nu în lipsa dorințelor sexuale, ci în puterea lor de a le învinge. Ei devin imuni la stimuli sexuali. Situația „eu vreau, dar nu pot" se metamorfozează în „eu pot, dar nu vreau". Ispitele Sfântului Anton cel Mare (251-356), „părintele monahismului ascetic", au devenit un motiv celebru și un subiect tip în teologie, arte plastice și literatură, de la Athanasius din Alexandria la Hieronymus Bosch, de la Martin Schongauer la Matthias Grünewald, de la Gustave Flaubert până la Salvador Dalí.

> O nespusă moleșeală mă cuprinde – spune Sfântul Anton, cel imaginat de Flaubert –, și prin aerul cald mi se pare că plutește un miros parfumat de păr de femeie, deși nici o femeie n-a venit pe-aici (302, p. 24).

Nu voi deschide acum amplul dosar al practicării abstinenței sexuale sau al reținerii emisiunii seminale (*coitus reservatus*), tehnici atestate nu numai în tantrismul indian și taoismul chinez (339, pp. 38-39), ci și în magia Renașterii europene (110, p. 124). Prin *metanoia*, puterile mintale și stările mistice pot controla ispitele sexuale și de altă natură (340). În orice caz, regele (căpetenia politică) își etalează puterea dezvirginând fecioara care i se pune în pat (vezi capitolul anterior). În schimb, călugărul (căpetenia mistică) își etalează puterea reușind să se abțină de la dezvirginarea ei. La fel și în cazul unui lider indian atipic, din punct de vedere politic și religios, cum a fost Mahatma Gandhi.

Lucrând la o carte despre Gandhi (341), psihanalistul danezo-american Erik Erikson i-a povestit lui Mircea Eliade un episod referitor la liderul indian relatat de vechii companioni ai acestuia. Când se afla în plină criză politică, Gandhi dormea în fiecare noapte complet dezbrăcat lângă o fecioară, fără să o dezvirgineze. Eliade i-a explicat lui Erikson acest comportament de „impotență" autoimpusă:

> Gandhi simțea probabil că e pe cale să-și piardă „virtutea" politică, prestigiul său aproape magic și recurge atunci la o „probă inițiatică". Să doarmă gol-goluț, lângă o fecioară, și să reușească să nu fie tulburat, aceasta îi permite să cucerească o putere de natură magico-religioasă pe care o „proiectează" în acțiunea sa politică. Efort disperat pentru a recâștiga autoritatea asupra partidului și a-și asigura succesul acțiunii în curs (323, p. 552).

Proba cu martori

Pentru a decide divorțul unui cuplu trebuia în prealabil să fie dovedită impotența sau disfuncția erectilă a bărbatului. Eventual prin „proba cu martori". Altfel, orice soție ar fi putut să reclame

divorțul pe baza propriei sale mărturii mincinoase. Este vorba de o deficiență sexuală greu de demonstrat, mai ales în afara spațiului intim al cuplului familial.

În legătură cu „proba cu martori" și „mărturia mincinoasă" privind unele deficiențe sau vicii sexuale merită să deschid aici o scurtă paranteză. Se înțelege cât de dificil era să demonstrezi (eventual, „cu martori") „păcate" erotice care se desfășurau în viața particulară și în spații intime. Ca și în Vechiul Testament (*Deuteronom* XXII, 22), în Coran „preacurvia" este considerată un „păcat greu", iar păcătoșii trebuiau să fie omorâți prin lapidare. Dar la fel de tranșant era sancționată și depoziția falsă, „minciuna de a învinui neadevărat de desfrâu o femeie" fiind considerată în Coran unul dintre „cele șapte păcate grele" (212, p. 239).

Pentru a diminua riscul unor mărturii neadevărate, nu doar că acestea erau drastic sancționate, dar și numărul obligatoriu de martori era foarte ridicat. Astfel, pentru a dovedi păcatul desfrânării erau necesari nu mai puțin de patru martori drept-credincioși:

> Dacă Puternicul mărit [= Allah] – scria teologul arabo-spaniol Ibn Hazm al-Andalusī în secolul al XI-lea – a cerut patru martori pentru desfrânare, când pentru alte vinovății nu e nevoie decât de doi, a făcut aceasta ca să preîntâmpine răul (212, pp. 237-241).

În 1497, de pildă, papa Alexandu al VI-lea (Rodrigo Borgia), gelos fiind pe propriul său ginere, a vrut să anuleze căsătoria legală dintre fiica sa Lucrezia Borgia și soțul ei, Giovanni Sforza. Suveranul pontif a trebuit să mintă că acesta ar fi fost impotent și, ca atare, nu ar fi fost în stare să-și dezvirgineze frumoasa mireasă în vârstă de șaptesprezece ani. Totuși, proba cu martori în fața unor „judecători bisericești" nu a putut fi eludată. Contemporan cu Rodrigo și Lucrezia Borgia, istoricul florentin Francesco Guicciardini notează următoarele:

> [Papa Alexandru al VI-lea] nu putea suporta nici măcar un soț ca rival. Așa încât desfăcu căsătoria, sub pretextul impotenței partenerului, pe care o susținu cu ajutorul unor martori mincinoși, în fața unor judecători [bisericești] aleși anume de el.

Lucrezia a fost oficial declarată fecioară, iar soțul ei a fost expus ca impotent. Toată societatea a râs la auzul acestei povești, mai ales că Lucrezia a născut trei luni mai târziu un fiu. Printr-o bulă papală, Alexandru al VI-lea l-a adoptat pe prunc. Gurile rele spuneau că era chiar copilul acestuia, făcut incestuos cu propria sa fiică (303, p. 113).

Peste circa un secol, în 1587, un alt papă, Sixt al V-lea, a decis să-i izoleze pe impotenți. Să-i supună oprobriului public. El a emis o brevă care anatemiza toate formele de impotență: cei cu disfuncții erectile, cei care suferă de frigiditate, cei castrați etc. Așa s-a declanșat „Afacerea d'Argenton". Baronul d'Argenton s-a căsătorit în 1595 cu Magdeleine de la Chastre, o „domnișoară de neam mare și vechi". Căsătoria lor s-a consumat încă din noaptea nunții, ne asigură documentele din epocă. Conform tradiției, cearșaful însângerat a fost arătat comunității. Totuși, după cinci ani de viață sexuală normală, Magdeleine s-a plâns judecătorului bisericesc de la Sens că soțul ei nu ar avea testicule, solicitând repudierea căsătoriei pentru impotență. Judecătorul a cerut ca organele genitale ale baronului să fie cercetate. Procesul-verbal menționează că, în urma examinării, s-a constatat că testiculele lui d'Argenton nu se văd, ci „intră înăuntru".

Baronul a protestat, spunând că, dacă testiculele sale sunt „ascunse înăuntrul corpului" (ca alte organe anatomice: plămânii, rinichii etc.), asta nu înseamnă că ele nu există. În 1601, el a solicitat un *congressus* (*le congrès*), adică o probă de împreunare cu soția sa – desfășurată de față cu experți –, ca dovadă că poate să-și îndeplinească îndatorirea conjugală. (Această probă umilitoare, pe care trebuia să o treacă presupusul impotent, a fost abolită abia în 1677.) Judecătorul a refuzat cererea baronului și a declarat căsătoria nulă. Procesul a devenit celebru. Aristocratul s-a adresat primarului din Lyon. Rezultatul a fost același. Apoi și-a căutat dreptatea la papă, dar și acesta a întărit decizia judecătorului ecleziastic. D'Argenton era disperat: „Nu sunt scopit – a strigat el –, am barbă și mustăți, iar glasul nu mi-e subțire, ci gros și puternic" (324, p. 174).

La 3 februarie 1603, baronul a murit neîmpăcat. I s-a făcut autopsia, „de față fiind medici și chirurgi și numeroși gentilomi", notează un contemporan. S-au găsit într-adevăr cele două testicule,

care erau „pline ca ale celorlalți bărbați". Post-mortem, D'Argenton a fost declarat potent (324). Testiculele baronului au devenit testimonii!

Într-o carte cunoscută de la jumătatea secolului al XVII-lea (*L'École des filles ou la philosophie des dames*, 1655) se explică de ce problema impotenței, mai ales la aristocrații și regii Franței, era atât de importantă: „Dacă ești neputincios sau stângaci în pat, incapabil să-ți satisfaci și să-ți controlezi soția, înseamnă că nu ești în stare să conduci o țară" (637, p. 109).

În Franța de azi (2011), impotența sexuală a bărbatului (sau potența sa limitată: „nu a făcut destul sex cu nevasta") poate să ducă nu numai la divorț, ci și la plata unei daune piperate, stabilite de instanța de judecată (338).

*

Iată cum rezolva o problemă similară soborul Mitropoliei din București la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Întâi de toate, soțul primea un răgaz de câteva luni pentru a-și vindeca beteșugul cu „doftori și doftorii" (***334***). La acea epocă, drept afrodiziace se foloseau diverse remedii: opiu (afion), mătrăgună (*Atropa belladonna*), ciumăfaie (*Datura stramonium*), cornul-secarei (*Claviceps purpurea*), năvalnic (*Phyllitis scolopendrium*), fum de ambră, praf de cantaride etc. (107, pp. 254-276).

Dacă nici doftoriile și farmecele nu rezolvau problema virilității, soțul revenea la sobor, fiind obligat să-și probeze cumva potența sexuală. Un oarecare Ianache, de pildă, din mahalaua bucureșteană Sf. Ioan cel Nou, a fost învinuit în 1790 de soția sa Maria că nu s-a împreunat cu ea timp de trei ani. Ianache suferea probabil de disfuncție erectilă. El a încercat să se justifice, motivând că n-a reușit să-și exercite virilitatea din cauza lipsei de intimitate, locuind împreună cu soția în aceeași cameră cu părinții ei. S-ar putea ca Ianache să fi avut dreptate. În secolele XVII-XVIII, în general în Europa, oamenii (mai ales cei simpli) locuiau și dormeau în promiscuitate. „În asemenea condiții – conchid istoricii –, intimitatea sexuală era practic imposibilă atât pentru părinți, cât și pentru tinerii căsătoriți care locuiau sub același acoperiș" (671, p. 220).

Revenind la cazul cuplului Maria și Ianache, soborul eclezi-astic (al Mitropoliei din București) a hotărât ca însurăței să locuiască mai multe zile în casa protopopului și acesta să fie martor al potenței sau impotenței bărbatului. Ca și cum prezența protopopului n-ar fi fost la fel de (poate mai) inhibantă ca aceea a socrilor (lăsând la o parte *scoptofilia* protoierelui). Oricum, contactul sexual a eșuat și de data aceasta.

> [N-am reușit] măcar că m-am silit într-acea săptămână – scrie bietul Ianache în declarație – și începusem ca să mă caut cu doftori, să-mi găsesc leacul. Dar întâmplându-se de n-am putut de a mă tămădui, nici împreunare [cu Maria] n-am făcut.

După aceste probe cu martori soborul a hotărât să-i despartă pe cei doi și să-i permită Mariei să-și caute un alt soț (120, pp. 342-343).

Se pare că obiceiul era similar în tot spațiul creștin-ortodox. Se pare că așa a și rămas. La începutul secolului XX, de pildă, vorbind despre năravurile sexuale ale lipovenilor din Dobrogea, Mihail Sadoveanu le-a aseamănat cu cele ale muscalilor din Rusia Centrală, așa cum le-a cunoscut chiar el. În fața sfatului de bătrâni dintr-un sat de stepă „de la granița siberiană" s-a prezentat un cuplu de țărani ruși cu probleme privind relațiile sexuale. „E neputincios!", se plânse Katia despre mujicul său, Ilia. De jenă, tânărul bărbat n-a recunoscut acuzația. Starostele a hotărât atunci ca mujicul să facă dovada bărbăției sale pe loc, culcându-se cu femeia sa chiar acolo, într-o odaie a primăriei, „în fața juriului" format din bătrânii comunității.

> Din odaie au ieșit bătrânii gânditori, bărbatul [Ilia] mai bleg și mai supărat decât înainte, și femeia [Katia] triumfătoare și mai înțepată decât oricând. Toți care erau în primărie au înțeles de partea cui era adevărul…

Nereușind mujicul să-și probeze virilitatea, sfatul bătrânilor a permis celor doi să se despartă. Dar oamenii din sat, bărbați și mai ales femei, au dat un alt verdict. Ei au decis că nu Ilia, ci Katia este de vină. Spuneau că femeia „e o vrăjitoare", că „e neam de țigancă și știe farmece", astfel că „bărbații nu se puteau apropia [sexual] de dânsa". Străinii, în general, erau acuzați că

au puteri magice necurate (69, pp. 378 ș.u., 497 ș.u.). A fost trimis un bărbat voinic, care „a pândit-o în râpa pârâului" și a violat-o, în timp ce el – ca să se protejeze de farmece – zicea în gând rugăciunea „Tatăl nostru" și-și făcea semnul crucii cu limba în cerul gurii. „Numai așa i-a venit de hac și i-a stricat drăcoveniile și vrăjile ei!", a declarat cu mândrie chiar soția bărbatului care a siluit-o pe Katia (304, pp. 80-84).

Un document interesant este cererea de divorț, datată 3 octombrie 1836, adresată mitropolitului Moldovei de către Ruxandra Balș. Tânăra boieroaică se plângea că bărbatul ei, „dumnealui hatmanul Anastasachi Bașotă", o lipsește „de plăcerile însoțârei".

> Cinci ani sunt trecuți de când cel mai înainte bărbat al mieu nu-mi cunoaște patul! scria indignată Ruxandra Balș. [Este] o diastasis [= separare] de cinci ani ce bărbatul mieu sângur de la sâne ș-au legiuit-o, mai îndelungată decât toate aceli ce Sfânta Bisărică ar putea rândui (305, p. 81).

*

Uneori problema impotenței sexuale a soțului trebuia rezolvată nu în timpul căsătoriei, ci la începutul ei, chiar în noaptea nunții. De regulă, în această noapte mirele este în vârful potenței sale sexuale, aflându-se după o lungă perioadă „de post", de abstinență. Cu toate că a fost cu penisul în erecție („ca o săgeată"), băiatul a fost supus până în noaptea nunții la abstinență erotică de către fată, care a vrut să rămână fecioară („sub pecetea cea de fată"). O poezie licențioasă semnată de Mihai Eminescu, rămasă timp de peste un secol inedită, descrie această situație. Iată un scurt fragment:

> Vin colea și-oi ști să lupt
> Crăpătura [= vulva] să ți-o-nfrupt
> Că destul am stat pe post
> Sub pecete cât a fost
> Sub pecetea cea de fată
> Când pula-i ca o săgeată (185, p. 1017).

Câteva precizări referitoare la această poezie licențioasă. În primul rând, Eminescu folosește aici o alegorie a interdicției și apoi a îngăduinței alimentare/sexuale, utilizând dubletul antagonic

„post" – „frupt" (alimente permise/interzise în timpul postului). El pune astfel în opoziție perioada de prohibiție alimentară/sexuală (în post/înainte de nuntă) cu cea de îngăduință alimentară/sexuală (după post/după nuntă). Vorba lui Șerban Foarță în a sa „telenovelă cruntă": „că-l excitase [...] postul/ Crăciunului, în care el/ se înfrânase [sexual] cu mult zel" (122, p. II). Trebuie spus că, pentru mentalitatea tradițională, relațiile sexuale sunt prohibite în perioadele de post. Copilul născut în urma unui astfel de contact sexual ar deveni strigoi, vârcolac sau vâlvă a lupilor (99, pp. 135-140).

În al doilea rând, Eminescu utilizează termeni „militari" („luptă", „săgeată") pentru a sugera efortul de a cuceri o simili-fortăreață ferecată (cu „peceți") precum este fecioara. Vorba poetului Geo Bogza: „Avea încuietori de argint ca un sex de fată" (146, p. 75). Este o temă discutată mai sus, în capitolul 8, „Sexualitatea locuinței".

În fine, este evident faptul că, anume în acest caz, cuvântul „crăpătură" este folosit de poet cu sensul de „vulvă" sau „vagin". Mihai Eminescu a preluat această metaforă tot din terminologia sexuală populară. Lirica folclorică licențioasă atestă astfel de fapte lingvistice:

Adă oala cu untură
Să unjem la mire pula,
La mireasă crepătura (jud. Alba, 1935);

sau:

Ie mă cheamă să-i descânt,
Să-i descânt de făcătură,
Să-i bag puța-n crepătură (jud. Năsăud, 1950) (102, pp. 136, 128);

sau:

La pantoful ei cel fin
I-a crăpat pielea puțin,
Hai, cu șurubu', ia șurubu',
Trăsăi ața, băgai sula
Și astupai crăpătura (cântec lăutăresc, taraful *Mambo Siria*, sat Cetate, jud. Dolj, 2012).

*

Revenind la problema „impotenței sexuale", trebuie admis faptul că sunt destule motive ca noaptea nunții să se încheie cu un eșec: enorma presiune psihologică exercitată de comunitate asupra celor doi actanți, emoția tânărului, lipsa lui de experiență, eventuale disfuncții erectile ale mirelui, starea de ebrietate a acestuia (eventual și a miresei) etc.

Riscul unui rateu privind deflorarea miresei datorat excesului de băutură este ridicat. În Moldova începutului de secol XVIII, de pildă, după ce au consumat cantități mari de băuturi alcoolice, mirii „mai deșartă încă vreo câteva pahare de vin" chiar înainte de a intra în „odaia de culcare", ne spune Dimitrie Cantemir (26, p. 220). Vorbind despre *Remediile iubirii*, poetul Ovidiu a înțeles că „darul lui Bachus" are calități afrodiziace, dar băut peste o anumită măsură poate avea efecte contrare, anafrodiziace: „Vinul te pleacă spre Venus, prea mult însă nu bea dintr-însul/ Căci, înecate în vin, mințile tale se pierd" (*Remedia amoris*) (94, p. 288). În aceeași epocă, și medicul grec Rufus din Efes (sec I e.n.) susținea că actul sexual nu trebuie practicat după beții excesive și mese copioase (178, p. 396). Altfel, întâlnirea erotică nupțială ar putea să nu se încheie „cu folos". Lăutarii nunților de mahala știau să sugereze astfel de situații ratate:

Ginerică, ginerică,
Dac-o fi la o adică,
Ia mireasa, pune-o jos,
Și sărut-o cu folos.
Fă așa cum este bine,
C-a mai fost unul ca tine:
Când a fost la o adică,
Ea-i cerea, și el… nimică! (139, p. 35).

Mirele impotent și suplinitorul potent

Într-un studiu de „etnologie juridică", Romulus Vulcănescu a redat un straniu obicei marital, care a supraviețuit miraculos până la sfârșitul secolului al XIX-lea în unele sate românești din Carpații Meridionali. Dacă mirele se dovedea a fi impotent în noaptea

nunții, el era înlocuit în taină de un flăcău potent, care o dezvirgina pe mireasă. Operația rămânea secretă pentru mireasă și pentru comunitatea sătească, fiind cunoscută doar de moașa mirelui, de mire și, evident, de flăcăul care-l substituia.

> Ginerele impotent recurgea la serviciile conjugale ale unui flăcău în toate facultățile sexuale […]. După deflorarea astfel efectuată, actantul [= tânărul substitut] era ținut să devină primul naș al copilului care rezulta din această căsătorie, deci uneori chiar al propriului copil (25, pp. 58-59).

O situație similară apare și într-o poveste cvasifolclorică (*Povestea lui Ionică cel prost*, 1876) spusă de Ion Creangă la *Junimea*, spre hazul participanților, după cum își aduce aminte George Panu (214, p. 220). Unul dintre flăcăi, Ionică cel prost, se preface că nu știe cum să procedeze cu mireasa lui în noaptea nunții. Celălat tânăr se oferă să-l ajute s-o dezvirgineze: „Tot nu știi [sau nu poți] ce ai să faci cu nevasta, când te-i însura? S-o dai pe mâna mea, măi, că de asta, slavă Domnului, nu-i supărare…" (335, p. 20).

Revenind la obiceiul marital consemnat de Romulus Vulcănescu, două elemente sunt în acest caz semnificative. Uneori, nașul devenea „inițiator sexual" al mirelui. De data aceasta, situația pare că se răstoarnă, rămânând totuși în aceleași coordonate rituale: „inițiatorul sexual" devine naș. Al doilea element important este substituirea tainică a mirelui (fără știrea miresei și a nuntașilor) în timpul actului sexual din noaptea nunții. Vezi, la Stith Thompson, motivul mito-folcloric *K1844. Husband deceives wife with substituted bedmate* („Soțul își păcălește nevasta cu un partener sexual substitut") (1, p. 360). Este ceea ce Wendy Doniger – fost discipol al lui Mircea Eliade și în prezent profesor de istorie a religiilor la University of Chicago – a numit cu un termen generic: *bedtrick* („farsă de așternut") (75).

Poveștile erotice scrise de Boccaccio în secolul al XIV-lea sunt pline de astfel de *bedtricks*, dar una dintre aceste farse sexuale (*Decameronul* X, 8) este extrem de interesantă. Iat-o în rezumat. Sofronia și Gisippo se iubesc, se logodesc și se hotărăsc să se căsătorească. Dar Titus, prietenul logodnicului, îl roagă pe acesta să îl lase pe el să o dezvirgineze pe „copila" Sofronia în noaptea

nunții. În mod surprinzător, Gisippo se învoiește. Mai mult decât atât, mirele este dispus ca, la nevoie, prietenul Titus să o violeze pe mireasă: „Voi face ca Sofronia să fie a ta cu sila", spune Gisippo.

Totul pare complet neverosimil, inclusiv motivul acordului dintre cei doi tineri: „în numele prieteniei". Este un semn că adevăratul motiv era cu totul altul. Probabil că inițial, în forma arhaică a povestirii, motivația suplinirii mirelui de către un alt bărbat era fie neputința mirelui propriu-zis de a performa dezvirginarea, fie spaima (*vaginofobia*) acestuia de a intra în contact cu vaginul virgin și cu sângele himenal al miresei. Preamărind potența sexuală a lui Titus („ești mai vrednic decât mine, râvnești cu mai multă ardoare făptura ei prețioasă"), Gisippo pare că-și ascunde propria impotență:

> E adevărat că Sofronia e logodnica mea – se destăinuie Gisippo lui Titus –, că o iubesc și că așteptam cu mare bucurie nunta; dar fiindcă tu [= Titus], ca unul ce ești mai vrednic decât mine, râvnești cu mai multă ardoare făptura ei prețioasă, fii sigur c-are să pășească la mine în odaie nu ca soția mea, ci ca a ta.

În noaptea nunții, totul a decurs conform planului stabilit de cei doi prieteni. Pe întuneric, Titus s-a culcat (în locul mirelui Gisippo) în pat cu mireasa Sofronia și a dezvirginat-o:

> [Gisippo] își aduse mireasa acasă ca să-și sărbătorească nunta; și după ce sfârși ospățul, când se înnoptă, femeile o așezară pe mireasă în patul lui Gisippo și apoi plecară din odaie. […] [Gisippo] îi spuse prietenului său [Titus] să meargă să se culce cu nevasta lui. […] Titus se desfătă îndelung și în multe rânduri cu copila, fără ca ea sau ceilalți [nuntași] să-și dea seama că se culcă cu altul în locul lui Gisippo (51, II, pp. 484-487).

Îmi voi permite un gest temerar și, schimbând ceea ce e de schimbat în timp și spațiu, voi compara incomparabilul. O situație oarecum asemănătoare (neputința mirelui în noaptea nunții și substituirea acestuia cu un flăcău potent) are loc și într-un roman al lui G.M. Zamfirescu (*Maidanul cu dragoste*, 1933), a cărui acțiune este plasată în mahalaua Basarab din Bucureștiul interbelic. Impotent fiind, mirele grec Tino Stavros, simigiul

mahalalei, nu o poate dezvirgina în noaptea nunții pe frumoasa-i mireasă, grecoaica Maro:

> — Sunt mort, mort pentru corpul tău tânăr, pe care n-am să-l cunosc, de care nu mai pot să mă bucur. […] Sunt mort pentru toate comorile și minunile pe cari le ascunzi în tine! Iartă-mă, Maro, iartă-mă…

Soluția este cumva la îndemână, dar surprinzătoare. Tino Stavros trimite în locul său, în patul nupțial, un înlocuitor. Și de data aceasta totul se desfășoară în taină față de restul comunității, dar cu știința și aprobarea miresei: „Uite-l, Maro, uite-l pe mirele tău din noaptea asta și de totdeauna". Este vorba de flăcăul Nedu, ucenicul său la simigerie, care, „însuflețit" de „patima" mirelui neputincios, „a despicat mugurul feciorelnic" al miresei, provocându-i „întâiul spasm" erotic. De atunci, frumoasa Maro face dragoste cu doi bărbați deodată. „Tinerețea neobosită a ilfoveanului [Nedu]" și „sufletul blând și pierdut de fericire al lui Tino" fac împreună „un bărbat întreg, așa cum îl visa [Maro]" (135, II, pp. 68-71).

Neputinciosul Tino oficiază ceremonialul dionisiac, împlinit de ucenicul Nedu, care joacă rolul zeului Pan, „păstor și țap", actând „pentru toată pofta cărnii [grecoaicei Maro] cu mugurul pântecului deschis și svâcnind". În general, tot ceea ce este legat de erotismul tinerei grecoaice este total ritualizat și mitologizat. Chiar și începuturile autoerotice ale adolescentei Maro, petrecute pe țărmurile Candiei (numele venețian al insulei Creta), trimit la zeița dragostei Afrodita și la fiul ei Eros. Maria Luisa Lombardo este îndreptățită să considere că localizarea anume în Creta a patriei copilăriei frumoasei Maro trimite la zona insulară din vestul bazinului mediteraneean unde, conform miturilor, s-au născut zeii iubirii, Afrodita și Eros (155, p. 155). Primele fantezii erotice ale grecoaicei Maro sunt, în mod ritual, hrănite cu chipul falic de lut al zeului:

> Acolo, pe malurile fierbinți de la Candia, îmi făcusem un chip, din lutul pe care-l frământasem cu mâinile mele și îl apropiasem, rece și ud, lipicios, de sâni și de pântec, să-l încălzesc, să înduplec pământul să ia forma pe care i-o doreau palmele mele, strângând

> înfiorate rotundul cu lunecări de reptilă prin inelul larg al celor două degete unite cap la cap. Mă culcam, desgolită, în nisipul încins, lângă chipul cioplit și îl împodobeam, în gând, cu toate misterele neastâmpărului animal, până când simțeam cum începe să mă domine, să crească și să mi se încolăcească în jurul mijlocului, ca un șarpe, să-mi frigă pulpele, să-mi sugă sânii și să mă pătrundă, cu un răget triumfal [...]. Eros de pe malul mării mă poseda și mă fecunda... (135, II, pp. 92-93).

*

Deocamdată, merită să aprofundez problema tratării impotenței și mai ales cea a îmbunătățirii potenței sexuale prin folosirea diverselor plante și substanțe afrodiziace.

19. Spitalul și farmacia amorului

Opiu, hașiș și alte afrodiziace

În „cartea de înțelepciune" *Craii de Curtea-Veche*, disimulată „sub grele catifele de pitoresc oriental", cum a definit Ion Barbu romanul lui Mateiu Caragiale (în publicația *Ultima oră*, 1 mai 1929), există o remarcă privind narcomania lui Pașadia Măgureanu. „Tot îți sună coliva – îi spune cinic Pirgu lui Pașadia. Parcă nu știe lumea că de mult numai în miambal și-n magiun îți mai stă nădejdea?" (254, p. 67). „Magiunul" la care se referă Pirgu nu este vreun inocent gem de prune, ci un preparat de opiu și/sau de hașiș (107, pp. 242-243).

În 1716, de pildă, boierul fanariot Nicolae Mavrocordat – fost domnitor – trimitea patriarhului Ierusalimului, Hrisant Nottara, un electuar opiaceu preparat după o rețetă specială: „un magiun socotit ca pentru noi înșine, când eram la Cotroceni" (344, p. 184). Pe la 1829, farmacistul trasilvănean J.M. Honigberger, din Brașov, ajuns medic la curtea maharajahului din Lahore (la granița de azi dintre Pakistan și India), descria rețeta preparării în Orient (Turcia, Egipt, Arabia, Persia, India) a „magiunului" de *cannabis indica*. Cânepa se fierbe în unt și apă, adăugându-se după dorință diverse mirodenii: „piper, scorțișoară, șofran, ghimbir și altele, îndulcite cu zahăr". Acest *madjoon* (cum scria Honigberger în engleză) este uneori amestecat și cu semințe de ciumăfaie (*Datura stramonium*), „ceea ce îi sporește efectul" (236, p. 243). La sfârșitul secolului al XIX-lea, în *Dicționarul* lui Lazăr Șăineanu, primul înțeles al cuvântului „magiun" era „amestec de opiu, mac și aloe". Termenul provine din turcește (*madjun*) și din arabă (*ma'jūn*). În cartea sa privind *Influența orientală asupra limbei și culturei române* (1900), Lazăr Șăineanu va reveni, definind „magiunul" ca fiind „un opiat compus din esențe de opiu, lemn de aloe și

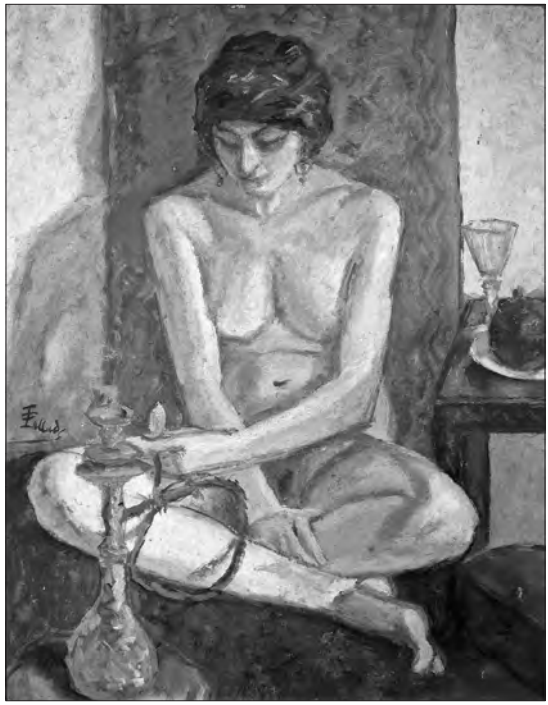
alte aromate; cel mai simplu se prepara în formă de hapuri și se lua în apă sau cafea" (345).

Pasajul din *Craii de Curtea-Veche* în care Pirgu amintește de „magiun" și de „miambal", preparate pe care le consuma „de mult" Pașadia, are explicite conotații sexuale. Este un episod legat de frumoasa „ovreică" Rașelica Nachmansohn. „Halal să-i fie, strașnică muiere!", vorba lui Pirgu. „A dat gata […] doi bărbați în trei ani, bașca ce-a mai forfecat pe de-alături" (254, p. 67). „Suprasexuala" Rașelica îl „dă gata" (la propriu!) și pe Pașadia, care – probabil și din cauza unei doze prea mari de magiun opiat – își dă duhul chiar pe pântecele ei, în timpul împreunării. *La petite mort* (cum este numit metaforic orgasmul bărbatului) a devenit *la grande mort*, de fapt *la mort* pur și simplu.

În acest context, Matei Călinescu (346, p. 112) amintește de funcțiile afrodiziace ale electuarului de opiu, *magiun*, și ale sucului de lemn-dulce, *miambal* (*Glycyrhiza echinata*, în turcă *myan bal* – *cf. Dicționarul* lui Lazăr Șăineanu). Conform dicționarului român-francez al lui Frédéric Damé (1893-1895), „magiun" ar însemna un „opiat cantharidé", adică un electuar de opiu la care se adaugă un alt afrodiziac: praf de cantaride (347). Amestecat sau nu cu praf de cantaride, pentru Baudelaire, „opiul sporește voluptatea": *L'opium […] creuse la volupté* (poemul „Le Poison", 1857).

Alexandru Odobescu, un morfinoman înrăit, care s-a sinucis cu supradoză de drog (107, pp. 185-189), a făcut o analogie semnificativă între actul sexual și injectarea unei doze de morfină. Din bogata corespondență ținută în franceză cu soția sa Alexandra (Sașa) Prejbeanu (fiica generalului Pavel Kiseleff), unele scrisori, cele foarte intime, însemnate cu formula „pour toi", au fost în general distruse de ei. Aceasta a fost înțelegerea dintre soți. Totuși, câteva epistole de acest gen au supraviețuit, dar sunt mai greu de înțeles pentru că, așa cum remarcă Nicolae Manolescu, „în unele locuri limbajul este aluziv sau codificat". Avea dreptate Emil Cioran când scria că „adevărul despre autor se află în corespondența, nu în opera sa". Într-o astfel de epistolă din anii 1880, care s-a păstrat în pofida faptului că pe ea scria „pour toi seule", Odobescu îi trimitea Sașei (care se întorcea din Rusia) un mesaj în care actul erotic era asociat cu cel narcotic: „Nu de durere vreau să te aud gemând și să te simt contorsionată în prima zi a revenirii tale aici. Eu nu sunt morfina, ci ceva mult mai bun, care

va servi la injecţii şi, pentru a le face, există gata pregătit un ac frumos şi gros, care te va penetra, nu mai puţin ca morfina. El te aşteaptă cu o vie nerăbdare" (667, pp. 323-325). Am tratat cu alt prilej modul în care apare acest tip de asociere în literatura română (107, pp. 283 ş.u.).



28. Theodor Pallady, *Odaliscă cu narghilea*, ulei pe pânză, cca 1925-1935 (Muzeul Naţional de Artă al României)

De la Mircea Eliade (în *Isabel şi apele diavolului*, 1930 şi în *Şantier*, 1935) la Mircea Cărtărescu (în *Orbitor*, 1996), mai mulţi scriitori români s-au referit la proprietăţile opiului de a stimula activităţile sexuale. În *Orbitor. Aripa stângă*, macul este, pentru ţăranii din Balcani, o floare minunată „care lărgeşte pupilele muierilor şi le face dornice de-mpreunare". În roman, opiul stimulează impulsurile erotice, mai ales ale femeilor. După ce „s-au împreunat de-a valma", după ce a trecut climaxul epidemiei

sexuale, bărbații au căzut în reverie narcotică, dar femeile au rămas în febră erotică:

> Duhănind la mahorca presărată cu sămânța de țigan [= de mac], gospodarii zăceau pe lavițe, neavând altă grijă decât ca bușteni să ardă în sobă. Muierile uitau de prunci, lăsându-i să orăcăie prin albii, și mergeau prin sat, sulemenite și pe sfârcurile țâțelor, să mai găsească vreun voinic căruia încă nu-i simțiseră apăsarea (348, pp. 40-41).

Într-adevăr, se pare că opiul, ca afrodiziac, are efecte diferite asupra libidoului feminin și al celui masculin. Lucy Roth, personaj cvasireal din romanul „indian" al lui Mircea Eliade (*Isabel și apele diavolului*, 1930), știe câte ceva în această privință: „Opiul potențează senzualitatea feminină și suprimă pe cea a bărbaților" (349, p. 96). Și poetul opioman Jean Cocteau ajunge la o concluzie similară:

> La bărbat, Drogul [= opiul] nu adoarme inima, adoarme sexul. La femeie, Drogul trezește sexul și adoarme inima (350, p. 19).

Cu alte cuvinte, opiul poate acționa în același timp ca afrodiziac și ca anafrodiziac: el exhibă sau inhibă impulsurile sexuale.

*

În Evul Mediu european două erau mijloacele de a spori ardoarea sexuală a partenerilor: efectuarea unor ritualuri magice și administrarea unor substanțe afrodiziace. Despre ambele aflăm mai ales în scrierile adversarilor acestor practici – diverși clerici și inchizitori. În secolul al XI-lea, de pildă, episcopul Burchard de Worms tuna și fulgera împotriva femeilor care făceau vrăji de dragoste.

> [Ele] iau un pește viu, și-l vâră în sex, îl țin acolo până ce moare și apoi îl fierb sau îl prăjesc și-l dau soțului să-l mănânce, pentru ca ardoarea acestuia pentru ele să sporească (*Collectarium canonum*, 1012).

Penitența propusă de episcopul german pentru ispășirea demonicului păcat era de doi ani de post (numai cu pâine și apă), dar

pedeapsa creştea la cinci ani pentru femeile care, tot în acelaşi scop, „iau sângele menstrelor lor, îl amestecă în hrană sau în băutură şi-l dau soţului" (95, pp. 43-44).

Vrăjitoarele din Europa medievală ştiau să transforme sângele menstrual, considerat o otravă devastatoare, într-un extrem de puternic afrodiziac. Licori de dragoste similare, compuse din sânge menstrual şi alte ingrediente animale şi vegetale, erau folosite de amantele de la curtea de la Versailles în secolul al XVII-lea (637, p. 78). Uimitor este faptul că astfel de farmece au supravieţuit un mileniu în Europa Centrală, până în secolele XIX-XX. Aproape identice, regăsim astfel de vrăji de dragoste la ţigăncile din Transilvania (111, p. 188), dar şi la ţărăncile române din Ţara Făgăraşului, în Drăguşul anilor 1930:

> [Fetele] fac feciorii să le ia [de soţie] – zice o informatoare populară – punându-le în rachiu rânduieli [= sânge menstrual]. Şi-apăi [tânărul] nu să mai poate despărţi de ea! (Dar e păcat să spurci sufletul omului cu urâciuni d-alea!) […] Îţi poate băga rânduielile şi-n mâncare ca să-ţi facă rău (88, pp. 85-86).

„Dreptul" bărbatului şi reacţia femeii sunt domenii care par să se fi modificat foarte puţin de-a lungul timpului. Noutatea pare a fi doar comentariul critic dintre paranteze, rostit de ţăranca din Transilvania secolului XX. Sânge menstrual se folosea şi în cadrul descântecelor „de fapt" (de farmece), aşa cum apare în manuscrise româneşti din secolulul al XIX-lea: „poale di femei [= sânge menstrual] sau alte stricăciuni sau pângărituri stricate" (mss. BAR nr. 1851, jumătatea secolului al XIX-lea) (225, p. 337).

Printre plantele afrodiziace folosite în Evul Mediu se numărau, desigur, mandragora (*Atropa belladonna*), ciumăfaia (*Datura stramonium*), cornul-secarei (*Claviceps purpurea*) ş.a. Întrebându-se ce drog se putea folosi în secolul al XII-lea pentru reţeta „elixirului dragostei" băut de Tristan şi Isolda, Denis de Rougemont a indicat cornul-secarei, „ale cărui efecte seamănă cu cele ale LSD-ului, dar sunt fără îndoială mai puternic afrodiziace" (351, p. 80). În limbaj de secol XII, acest filtru de iubire este numit „vin vrăjit cu ierburi" (*li vins herbez*) şi „băutură de dragoste" (*li lovendrins*). De fapt, „filtru de iubire" este un pleonasm, pentru

că termenul provine din grecescul *philtron* < *philia* („iubire") (352, pp. 120, 317).

În piesa *Mandragola*, scrisă de Niccolò Machiavelli la începutul secolului al XVI-lea, poțiunea de mandragoră are funcții afrodiziace. Am abordat cu un alt prilej amplul subiect al caracteristicilor afrodiziace ale mătrăgunei, cunoscute încă din Antichitate (107, pp. 15-29). În Vechiul Testament, de pildă, efecte afrodiziaco-fertilizatoare au „merișoarele de mandragoră" (*dudaim*), încercate de Iacob și Leah (*Geneza* XXX, 14-16). Și mireasa Sulamita îl invită pe mirele Solomon pe tărâmul simbolic unde „mandragorele umplu lumea de miros" și, înainte de împreunare, îi oferă „vin dres cu mirodenii" (*Cântarea cântărilor* VII, 14 și VIII, 2).

*

În această parte a continentului, vrăjitoarele valahe (o atestă cronicile săsești) erau considerate cele mai eficiente în folosirea rituală a plantelor pentru „farmece de dragoste" (353, p. 321). Femeile și fetele vrăjitoare susțin că știu să asculte graiul buruienilor: „Florile și toate buruienele – spune o credință populară – vorbesc [între ele]. Când te duci pe câmp, e așa de frumos cine știe limba lor! Una zice: «Ia-mă că eu sunt bună de dragoste!» […] Și de boale și de leacuri, de toate spun și se îmbie. Numai trebuie să pricepi limba lor" (176, p. 121). În epoca premodernă, jupânesele din spațiul românesc foloseau afionul în diferite situații, inclusiv când se retrăgeau în pat. Doamnele noastre – se plângea vornicul Nicolae Văcărescu în 1814 – nu mai gătesc „butincă" cu mac. Și asta pentru că

> Macul îl lasă de alte ceasuri
> La ale patului foarte dulci pasuri
> Când inimioara le face tac! (216, p. 265).

Nu este prea clar dacă boierul Văcărescu se referea la folosirea afionului (în orele dulci ale nopții) ca somnifer sau ca afrodiziac. A doua ipoteză nu este lipsită de temei. „Fetele pun flori de mac sub cap – constata Artur Gorovei (*Credințe și superstiții*, 1915) – ca să le îndrăgească flăcăii" (354, p. 128). Și tot Gorovei (*Descântecele românilor*, 1931) a publicat unele descântece

populare în care „mândrulița din sat" își farmecă iubitul cu o fiertură de afion:

Cu trei maci din trei grădini,
Cu apă din trei fântâni.

La rândul său, și folcloristul Tudor Pamfile (*Dragostea în datina tineretului român*, 1915) susținea că „buruiana macului" era utilizată de țărăncile române pentru a face diverse vrăji de dragoste bărbaților:

Hai, Joiano, la poiană
Să săpăm o buruiană;
Buruiana macului,
Ca s-o dăm bărbatului
Să se ducă dracului
De pe colțul patului (175, p. 82).

În Antichitate – atestă poetul Ovidiu –, fetele se spălau pe față cu zeamă de flori de mac pentru a-și spori atractivitatea erotică:

Pe o femeie-am văzut cum muia-n apă rece maci proaspeți,
Cum după-aceea-i zdrobea și se freca pe obraz
(*Medicamina faciei femineae*) (94, p. 294).

Și tot Ovidiu descrie – în poemul *Remediile iubirii* (*Remedia amoris*) – plante cu efecte afrodiziace („ierburi care în trup îți trezesc ale Venerei dorinți") și altele care, dimpotrivă, sistează apetitul sexual („ele scot din trup ale Venerei porniri") (94, p. 288).

În fine, tot Ovidiu, dar și Petroniu (aproape contemporani), vorbește despre un amestec de plante afrodiziace numit *satureum*, care conținea și planta aromatică cimbru (lat. *satureia*): „[În bordel] mi se părea că toți [...] se îmbătaseră cu *satureum*" (Petroniu, *Satyricon*, I, 7 și 20-21).

Cânepa, chiar și specia europeană (*Cannabis sativa*), conține și ea alcaloizi afrodiziaci. Charles Baudelaire (în *Les Paradis artificiels*, 1860) vorbea despre „amețelile ciudate" pe care le

suferă, „în timpul secerișului cânepii, muncitorii, bărbați și femei […]; s-ar zice că din plantele secerate se ridică o miasmă perfidă care le tulbură mințile" (355, p. 37). Și în unele zone românești este atestată interdicția de a dormi într-un lan de cânepă proaspăt secerată. Pot apărea tulburări, inclusiv erotice, așa cum se sugerează într-un cântec popular:

A zis lelea că mi-a da
Când s-a coace cânepa
Ș-a duce-o la topitoare
Și mi-a da dintre picioare.

Dar cânepa și actul sexual par să se potențeze reciproc, relația dintre ele funcționând cumva în ambele sensuri. Recoltarea (prelucrarea) cânepii poate induce impulsuri erotice, iar actul sexual (sau mimarea lui) poate spori magic creșterea cânepii (conform principiului popular: „Unde șade dragostea,/ Înverzește pajiștea"). Etnologul Traian Herseni a descris un ritual arhaic de creștere a fertilității cânepii atestat în Țara Oltului:

O practică magică de fertilizare a cânepii prin act sexual săvârșit chiar acolo, pe răzor (106, p. 284).

A se vedea și formulele erotice aluzive din folclorul românesc, de tipul: „Mi s-a copt cânepa/ Și îmi saltă inima/ S-o culeg cu mândra mea" (176, p. 84). De altfel, cânepa joacă un rol magic și în practicile rituale de predestinare maritală. În ajun de Crăciun, fetele din nordul Moldovei (Botoșani) seamănă semințe de cânepă și zic:

Eu nu samăn cânepă pentru pânză de cămeșe, că am, dar samăn drum ursitorului, în vis să-l visez și aievea să-l văz (151, p. 65).

În magia populară românească, una dintre „buruienile de dragoste" era socotită a fi planta numită năvalnic (limba-cerbului, *Phyllitis scolopendrium*). Frunze de năvalnic erau purtate de fete în sân, „căci, după credința poporului, are puterea magică de a face să năvălească peținorii din toate părțile" (175, pp. 23-24).

Fetele din Bucovina, zice Simeon Florea Marian, culegeau năvalnic şi mătrăgună din pădure şi le puneau „la icoană". Apoi le luau de acolo şi le puneau „sub bâu" când mergeau la horă, „ca să fie jucate de feciori" (356, pp. 304-305). După cum se vede, „florile de dragoste", cum le numea Simeon Florea Marian, erau purtate de fetele ţărănci în locuri cu semnificaţie sexuală majoră, „în sân" sau „sub brâu".

Pentru ţăranii români, planta erotică prin excelenţă era mătrăguna, fiind folosită pentru „vrăji de dragoste" şi ca afrodiziac. „Mătrăguna aduce dragoste, căsătorie şi fecunditate", notează tranşant Mircea Eliade. Fetele şi femeile tinere din Bistriţa-Năsăud fac cu făină (furată de la moară „cu mâna întoarsă"), cu frunze de mătrăgună (culese conform unui ritual magic bine stabilit) şi cu miere „o pastă pe care o lasă să se acrească". „Se pune apoi [pasta] – citează Mircea Eliade o reţetă populară – fie în ţuică, fie în ceai, fie în cafea, fie într-o plăcintă pe care o oferă flăcăului pentru a-i trezi dragostea" (357, pp. 206-222):

Mătrăgună,
Doamnă bună,
Mărită-mă'n astă lună.
De nu'n asta, în aialaltă
Numai să nu mai fiu fată.
Nu te iau de bolunzit,
Ci te iau de îndrăgit.

Mătrăguna, zicea Simeon Fl. Marian în 1880, are excelente calităţi terapeutice şi afrodiziace – „atât e rău că acest medicament cam înnebuneşte pe cei ce-l întrebuinţează" (358, p. 81). La fel se întâmplă cu seminţele de *ciumăfaie*, zisă şi *nebunească* (*Datura stramonium*). Din ele se prepară filtre pentru „farmece de dragoste şi vrăji de ură". Dar, „dacă bei mai multe, atunci înnebuneşti" (359, p. 475). Cu seminţe de ciumăfaie erau frecate şi trupurile mirilor romi din Transilvania chiar înainte de noaptea nunţii, consemnează Heinrich von Wlislocki la sfârşitul secolului al XIX-lea (360, p. 127).

Cu aproape două mii de ani înainte, poetul Ovidiu – ca specialist în „arta de a iubi" – îşi ridica vocea împotriva filtrelor

afrodiziace date iubitelor, licori preparate probabil pe baza acelorași plante psihotrope:

> Nu buruiana Medeei aprinde în piepturi iubirea,
> Nici vreun descântec adus de la al marsilor neam. […]
> Nu da copilei iubite să bea vreo fiertură de ierburi!
> Doar vătămare aduc și mânioase porniri.
> Cât mai departe de tine asemenea fapte urâte!
> Prin vrednicie s-ajungi dragostea ei s-o câștigi
> (*Ars amandi*, II) (94, p. 212).

Tinctură de cantaride

În 1841, medicul francez Alcibiade Tavernier, stabilit în Țara Românească, se plângea într-o jalbă la *Departamentul Pricinilor Dinlăuntru* că maiorul Ștefan Pazaraz nu îi plătește o datorie pentru tratament și leacuri. Printre medicamentele neachitate figurau în plângere „hapuri pentru frență [= sifilis]", dar și „prafuri împuternicitoare", menite să îmbunătățească potența sexuală a domnului maior (361, p. 184).

Ce intra în rețeta unor astfel de prafuri? În orașele europene, preparatul afrodiziac la modă în secolele XVIII-XIX nu era vreun extras din plante (mac, mătrăgună, ciumăfaie sau măselariță), ci din… insecte. Este vorba de tinctura de cantaride, care conținea un alcaloid toxic numit *cantaridină*. Cantarida (*Lytta vesicatoria* sau *gândac-de-frasin*, sau *gândac-de-turbă*, sau *Spanish Fly*) este un gândac coleopter de culoare verde-aurie care secretă o substanță vezicantă. Gândacii uscați erau pisați, iar praful obținut era dizolvat în alcool (rachiu). Cantaridina ingerată se elimina prin urină, inflamând și iritând căile urinare. Se provoca astfel erecția și o senzație prelungită de excitație sexuală. Diferența dintre cantitatea de substanță pentru o doză normală și cea pentru o supradoză era destul de mică, astfel că se produceau adesea intoxicații grave.

Fiind entomolog amator, adolescentul Mircea Eliade (în vârstă de 15 ani) a descris într-un articol din 1922 „așa-numitele *insecte vesicante* care produc *cantaridina*, un alcaloid foarte periculos întrebuințat în farmacie" (362, p. 44). „Gândăceii – scria la rândul său Vasile Voiculescu în 1935 – nu sunt altceva decât cantarida,

gândacii de frasin, atât de otrăvitori. De obiceiu se dau la țară pentru blenoragie (sculament) sau pentru impotență (lipsă de bărbăție, la cei legați, înnodați), însă acest leac, în oricât de puțină cantitate ar fi luat, strică pentru totdeauna rinichii și de multe ori face pe bolnav să-și ia câmpii" (363, p. 103).

Obiceiul de a ingera cantaride în scopuri afrodiziace datează din Antichitate. Pe la anul 230 e.n., din cauza producerii unor grave intoxicări, împăratul roman Alexandru Sever a emis un edict prin care se interzicea folosirea în casele de prostituție a amestecului de ciumăfaie (*Datura stramonium*) și de pulbere de cantaride (364, p. 27). Interzicerea oficială a unui obicei este, evident, proba supremă a existenței lui în epocă.

Interesant este faptul că, chiar și peste un mileniu și jumătate, bomboanele afrodiziace pe bază de cantaridină (zise și „*à la* Richelieu") erau interzise în bordelurile din Franța. Ceea ce nu înseamnă că nu erau folosite. În 1772, de pildă, marchizul de Sade și valetul său au participat la o orgie cu mai multe prostituate în castelul La Coste, de lângă Marsilia.

> Sade biciuește și se lasă biciuit – scrie Guy Chaussinand-Nogaret –, se dedă la sodomie homosexuală (crimă care, pe atunci, atrăgea în principiu pedeapsa cu moartea). Ca să facă plăcerea mai intensă, el le oferă fetelor bomboane cu cantaridină, pe săturate.

Opiul nu avea cum să lipsească din rețetă. Acuzat de intoxicare și sodomie, marchizul de Sade e condamnat la moarte *in absentia* de Curtea de Justiție din Provence și executat *in effigie* (365, pp. 198-201).

Revenind la secolul al XIX-lea, pulberea și tinctura de cantaride au fost utilizate ca preparate afrodiziace și în spațiul românesc. În cartea *Mistere din București* (1862), scriitorul Ioan M. Bujoreanu povestește că bărbații ajungeau la spitalul de nebuni amenajat la Mânăstirea Mărcuța din cauza unor supradoze de cantaridină:

> Cofetarul care ține bufetul acestei grădini [= Cișmigiu] păstrează o dulceață particulară cu cantaride [și opiu] pentru practicele bune. Aceste practice sunt câteva dame venerabile, carii nemaiputând conta pe succesul atracției lor fizice, au recurs la efectul acestor insecte ce trimit pe fiecare zi câte un [domn] elegant la institutul Mărcuța (366, p. 54).

Și într-o nuvelă cvasiautobiografică a lui B.P. Hasdeu (*Duduca Mamuca*, 1863) fecioarei Mamuca i se administrează o substanță narcotico-afrodiziacă, recomandată de un doctor, compusă dintr-un amestec de „afion", adică opiu (*acet. morph.*) și „gândaci de turbat", de fapt „gândaci-de-turbă", adică praf de cantaride (*pulv. cantharid.*), și ambră din Levant (*ambrae levant.*). „Mamuca a căzut în capcana [sexuală a] lui Toderiță […]. Rețeta lui Tucia, afionul și gândacii de turbat [= de turbă], a fost de mare ajutor în această împregiurare" (222, pp. 168-170).

Într-un text intitulat „Un poet necunoscut", Constantin Negruzzi povestește că, până prin 1823, când s-a mutat la Iași, calfa de spițer Daniil Scavinski „plămădea cantaride și pisa chinchină [= chinină]" într-o farmacie din orașul Lvov, în Galiția (237, p. 221). Este vorba de viitorul poet, descris de Eminescu: „Daniil cel trist și mic" („Epigonii", 1870). Pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea, „praf de cantaride" apare atât în memoriile doctorului C.D. Severeanu (588, p. 369), cât și – ca „praf de gândăcei" care provoacă „atac în nevre" – în amintirile colonelului Grigore Lăcusteanu (589, p. 106).

Calitățile afrodiziace ale cantaridei erau bine cunoscute în mediul urban din România secolului al XIX-lea. Astfel, când Garabet Ibrăileanu, de pildă, utiliza metaforic termenul „cantaridă" într-un articol, criticul literar nu simțea nevoia să-l explice cititorilor. Ibrăileanu considera că romanele lui Émile Zola n-ar fi altceva decât „cantaridă tipărită", pentru că se adresau burgheziilor predispuși la „abuzuri sexuale" și care „sunt storși, dar care totuși voiesc cu orice preț să mai jertfească Venerei" („Înrâurirea artei", *Evenimentul literar*, nr. 9, 1894).

*

Obiceiul de a folosi preparate afrodiziace este oriental, așa că – în această privință – merită să aruncăm o privire și în Orientul Apropiat. Charles Baudelaire (*Les Paradis artificiels*, 1860) vorbește despre diverse „dulcețuri de hașiș", uzuale în Algeria, Egipt și Arabia (*madjund*, *dawamesk*). În compoziția lor se punea, pe lângă alte ingrediente, și „un pic de cantaridină". Substanța afrodiziacă se adăuga, observă ironic Baudelaire, „într-un scop ce nu are nimic în comun cu efectele obișnuite ale hașișului" (355, p. 38).

În pofida prohibiției alcoolului (de fapt, tocmai datorită ei), consumul de stimulente la mahomedani a crescut nemăsurat. Un călător străin prin Alexandria egipteană, comentează Ernst Jünger, va remarca, desigur, „că roiuri de negustori îi ofereau între altele droguri, de la țigările cu marijuana până la tinctura de cantaridă". „Este un vechi reproș adus legilor lui Mahomed – conchide Jünger – faptul că prin interzicerea vinului el a favorizat consumul de opiu și hașiș și excesul sexual" (367, p. 69). Aceeași atmosferă pe străzile din Cairo descrie și Mircea Eliade în 1928, în al său „Fals jurnal de bord", în drum spre India: „o duzină de vânzători te înconjoară", oferindu-ți tot soiul de țigări și „des femmes arabes" (129, p. 325).

Farmacistul brașovean J.M. Honigberger ne relatează modul cum se folosea cantaridina printre creștinii din Siria, exact în epoca în care poetul român Daniil Scavinski „plămădea cantaride" într-o spițerie din Polonia. În 1824, la Damasc, un oarecare călugăr capucin cu abilități medicale, padre Tomaso, a recomandat o cantitate cam mare de cantaridină, pe post de *aphrodisiacum*, unui aurar creștin care urma să se căsătorească (***368***). Acesta se simțea „într-atât de vlăguit din cauza plăcerilor [sexuale] lipsite de cumpătare", încât îi era teamă că nu-și va putea „îndeplini datoria conjugală" din noaptea nunții. Numai că „magiunul" de cantaride pe care i-l recomandase călugărul, „în loc să producă efectul dorit, îi pricinuise [mirelui] dureri insuportabile". Chemat în ajutor, spițerul sas Honigberger i-a administrat remediul său favorit: pilule de opiu și camfor. În schimb în India (Lahore), în 1832, același Honigberger se mira că localnicii „nu auziseră de cantaridele noastre". În locul lor, indienii foloseau o altă insectă vezicatoare, *Meloe telini*, „care conținea – spune dr. Honigberger – mai multă cantaridină decât cantaridele" (236, pp. 130-131, 156).

Tot insecte vezicatoare care conțin cantaridină sunt așa-numitele „furnici zburătoare". Pe la 1680, de pildă, pentru a vindeca femeile de frigiditate și pentru a le „aprinde imboldul veneric pe de-a-ntregul stins", Lazare Rivière, decanul Facultății de Medicină din Montpellier, le recomanda să își ungă „regiunea uterului cu ulei de furnici zburătoare". În plus, le prescria să bea o licoare compusă din vin, opiu, chihlimbar cenușiu (ambră), furnici zburătoare, rădăcină de satirion și alte ingrediente. Femeile tratate astfel, susținea medicul francez, îi mărturiseau că, în urma tratamentului,

au avut parte de „o plăcere minunată" (639, p. 369). În Evul Mediu, alifiile aromatice (parfumurile solide), care conțineau obligatoriu ambră, erau păstrate de femei în vase mici de aur sau argint în formă de măr. Denumirea de *pomme d'ambre* a dat naștere – se zice – cuvântului francez *pommade*, intrat și în limba română (*pomadă*).

Turcii foloseau și ei „tinctura de cantaridă", pe care o putem recunoaște la Dimitrie Cantemir în denumirea de „beutură iritațioasă". Așa apare acest preparat afrodiziac în lucrarea sa *Istoria Imperiului Otoman* (1714-1716), în traducerea arhaizantă și latinizantă din 1876 a ardeleanului Iosif Hodoșiu. Sultanul Ibrahim (1640-1648) „era dedat voluptației": „Se zice că toată viața și-o petrecea în plăceri sensuale. Și când natura stoarsă nu-l mai ajuta, el recurgea la beuturi iritațioase și la alte secrete pentru a-și reînnoi puterile la delectațiunile venerice" (21, p. 386). Descrierea sultanului Ibrahim făcută de Cantemir (și tradusă de Iosif Hodoșiu) se aseamănă cu descrierea craiului Pașadia făcută de Mateiu Caragiale.

Băi și frecții excitante

Apropo de Mateiu Caragiale, și el vorbește în paginile sale de jurnal despre „cantaride pisate" și despre „frecții afrodiziace" (254, pp. 305-307). În *Însemnările* răzlețe rămase de la *dandy*-ul Mateiu Caragiale se observă interesul său față de îmbăierea în vin („parfumat cu mirodenii"), baie menită să „redobândească vigoarea pierdută" a trupului. El era fascinat de băile termale Tivoli, din Paris, unde pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea mergeau persoane „cu adevărat distinse" pentru a-și tămădui „nervii lor osteniți", „spasmele" și „întunecările creierului". Acolo se făcea „o baie aromatizată cu vinuri întremătoare", urmată de „frecții afrodiziace" cu „cantaride pisate, macerate în apă de Colonia [= *eau de Cologne*]", cu „Balsam de Peru" și cu alte preparate exotice (***370***).

Dimineața, după desfrâurile nocturne bahico-erotice ale crailor, Pirgu – „întruparea vie a însuși sufletului spurcat și scârnav al Bucureștilor" – își supunea „leșul" unor băi și frecții cu vin/oțet parfumat (254). După „deșuchieturile" nopții, el se ducea „la moașă", „să-l tragă cu oțet de trandafiri și cu opedeldoc" (***372***). *Opedeldoc* este o alifie imaginată în secolul al XVI-lea de alchimistul

Paracelsus, cu o rețetă variabilă în timp și spațiu. În secolul al XIX-lea, această pomadă era compusă din săpun dizolvat în alcool și amestecat cu uleiuri de diverse plante aromate: camfor, rozmarin, măghiran etc.

Într-o nuvelă poetică a lui George Bacovia (*Cubul negru*, 1915), demnă de un Huysmans (cel din *À rebours*, 1884), baia aromatizată nu se face după desfrâul erotic, ci înaintea lui. Cei trei protagoniști (o femeie și doi bărbați) fac o „baie parfumată" și coboară, „înfășurați numai în cearșafuri albe", într-o încăpere ca un cub „capitonat cu catifea neagră". Acolo, în subsolul palatului, ei dansează lasciv și recită „poema corbului" de Edgar Allan Poe (*The Raven*, 1845). Cei trei se lasă învăluiți de fumul țigărilor, sorbind un misterios drog stupefianto-afrodiziac: „Noi beam arome negre din trei pahare negre". Urmează orgia sexuală și căderea într-un somn profund „în acel cub negru al uitării". În acest poem în proză bacovian „totul amintește de euforiile cu haşiș și opiu din *Les Paradis artificiels* ale lui Baudelaire", comentează Nicolae Manolescu (373, pp. XVI, 285-287).

În primele decenii ale secolului al XIX-lea, în băile publice din București oamenii căutau „mai mult desfătarea și moliciunea asiatică, decât curățenia trupului", cum ne asigură medicul capitalei Constantin Caracaș (*Topografia Țării Românești*, 1830) (374, p. 119). La rândul său, „dohtorul" Ștefan Episcupescu le propune tuturor,

29. Auguste Raffet, *Baie tătărască. Sală de odihnă* (Bahcisarai, Crimeea), litografie după un desen din 1837

fie ei bolnavi sau sănătoși, „o dată și de două ori pe săptămână", o „baie întăritoare" cu apă fierbinte, amestecată cu vin și plante medicinale. Este o baie „de înviorare, de întărirea trupului, de sănătatea și frumusețea trupului". Omul se cufundă în „scăldătoarea" cu apă atât de fierbinte „cât va răbda mâna", „dreasă" cu „frunză de izmă de grădină, frunză de mătăcină sau lămâiță, frunză de rozmarin, frunză de jadeș, frunză de cimbru, floare de soc, floare de mușețel, floare de livant și foi de floare de trandafir". Peste toate se adaugă „o vadră de vin" de cel „bun" (*Practica doctorului de casă*, 1846) (375).

În principiu, nu ar fi mare diferență față de „adevărata voluptate" cu care, după vreo două secole, își face baia matinală Gabriel Liiceanu. Totul s-ar datora „răsfățurilor" pe care i le procură pomezile folosite, de la gelurile de duș („șoveăi zilnic între mirosurile de ghimbir, ceai verde și lavandă de la Roger & Gallet") la „cremele de față de la Clinique" și „cremele de corp de la Molton Brown sau a gamei de *thé vert* de la Bulgari", până la „parfumul din prima parte a zilei: Carolina Herrera sau Bois d'Argent de la Dior". „Sper că nu mă judeci pentru atâta lucru", îi scrie defensiv Liiceanu fiului său. „Te asigur că făcând toate astea nu mă simt nici ca o «cocotă masculină», nici «devirilizat», nici «îmburghezit», nici snob, nici «metrosexual», ci sunt pur și simplu un om care are o relație cordială cu corpul său, o răspundere pentru forma lui, pentru suplețea pielii lui și pentru mirosurile pe care le emană" (376, p. 193).

*

În paranteză fie spus, administrarea de opiu și îmbăierea în vin (sau cidru) cu scopul de a „spori frumusețea și sveltețea" au supraviețuit ca motive literare până la balada androginului *dandy* Corydon, compusă în 1941, la doar 21 de ani, de „cerchistul" sibian Radu Stanca:

C-un tainic creion îmi sporesc frumusețea,
Fac baie în cidru de trei ori pe noapte
Și-n loc de scuipat am ceva ca un lapte,
Pantofi cu baretă mi-ajută sveltețea
Și-un drog scos din sânge de scroafă, noblețea.

Toți dinții din gură pudrați mi-s cu aur,
Mijlocul mi-e supt în corset sub cămașe,
Fumez numai pipe de opiu uriașe,
Pe brațul meu drept tatuat-am un taur
Și fruntea mi-e-ncinsă cu frunze de laur („Corydon", 1941).

Ca un autentic *dandy*, Mateiu Caragiale ultragia spiritul burghez nu numai prin îmbrăcăminte, ci și prin pomada cu care se dădea pe corp în mod ostentativ. „Sticluța de pomadă" era, și pentru Eminescu, un accesoriu indispensabil pentru un *dandy* din epocă (*Scrisoarea III*, 1881). În vara anului 1906, de pildă, Barbu Delavrancea îi scria lui I.L. Caragiale la Berlin despre o întâlnire stânjenitoare cu fiul acestuia: „Pe Matheiu l-am întâlnit odată la curse [de cai]. Delicat și atent cu mine. Dar mănușile, gulerul, ghietele și pomada mi-au lăsat o impresie desagreabilă" (377, p. 125).

În 1901, Mateiu Caragiale mărturisea în jurnal că practică morga aristocratică chiar și acasă, singur fiind: „Eu dezvolt o mare morgă acasă, beau cafea în [cești de porțelan de] *vieux Saxe* cu o linguriță aurită". Referindu-se la el, cam toți scriitorii au reperat două coordonate esențiale – snobism și dandysm: „un snobism încântător" (G. Călinescu), „un snob feroce" (E. Lovinescu), „dandysm *à la* Oscar Wilde" (Cezar Petrescu), „triada actor-snob-dandy" (Barbu Cioculescu) etc.

Evident, băile cu masaje și frecții cu uleiuri aromatico-afrodiziace sunt o specialitate orientală, practicată și în „băile turcești" (*hamam*) din haremuri. Îmbăierea cadânelor cu uleiuri aromate și frecarea corpului lor cu astfel de alifii erau urmate de ritualul „afumării cu ambră" (301, pp. 81 ș.u.; vezi și 378). Ca în *Florile Bosforului*, din epoca de exil postpașoptist la Istanbul a lui Dimitrie Bolintineanu: „Din ambru s'essală sub buze-nflorite/ Un fum odorat" (227, p. 58).

Cum ne asigură Dimitrie Cantemir, era un ritual cu care, în secolele XVII-XVIII, în afară de femei, erau privilegiați și marii dregători care îl vizitau pe sultan la palat, de pildă cu ocazia sărbătorii *bairamului*: „[Dregătorii], bând *cafe*, *șerbet* și fiind onorați cu tămâierea cu *ambră*" (20, pp. 438-439).

30. John Singer Sargent, *Afumarea cu ambră*, ulei pe pânză, 1880

Iată cum relatează, cam intrigată, nevasta consulului Franței la Iași, Christine Reinhard, o vizită de curtoazie făcută, în 1806, la București, primei doamne a Țării Românești, soția principelui Constantin Ipsilanti. De la trăsură, ea a fost luată pe sus pe trepte, fiind „ținută de subsuori" de două doamne de onoare, până „la ușa haremului", de fapt a gineceului. Apoi a fost „silită" să se suie pe divan și să stea „turcește" lângă soția domnitorului. „Mi s-au oferit dulcețuri și cafea neagră, pe urmă am fost stropită cu parfumuri și la urmă tămâiată [cu ambră]. […] Mi-a venit foarte greu să-mi rețin râsul când au început să-l tămâieze și pe bărbatul meu. Am simțit oarecare plăcere când a luat sfârșit această

vizită originală, care mi-a dat o foarte curioasă idee despre obiceiurile din Orient" (379, p. 403).

*

Nu întâmplător un îndrăgostit de Mateiu Caragiale, poetul Ion Barbu, a imaginat – într-un „Cântec de rușine" (1924) îngânat de un „biet țigan turcit" – o codoașă din Balcani, o Pena Corcodușa, o pezevenghe „groasă, scurtă, cu mustăți,/ învechită-n răutăți":

Pezevenghe cu scurteică
(Cam grecoaică, cam ovreică),
Pezevenghe cu trei negi
Doftoriță la moșnegi.

Ea procura substanțe afrodiziace pentru „moșnegi betegi și blegi", care veneau „tocmai din țara turcească/ să mi-i împiciorogească". Ea prepara și „leacuri spurcate" pentru cadânele din serai:

Cu trei alte mai bătrâne
Duceai vorbe la cadâne,
Vorbe dulci ori leac spurcat
Cum știi tu, de lepădat:
Le-nvățai la băuturi,
La găteli,
La văpsituri,
La săltare din dulvuri [= șalvari]
Și la alte secături (380, pp. 58-59).

20. Literatura erotică în epocă de tranziție (1774-1866)

Amendarea prostului gust și a erotismului trivial

Am abordat cu un alt prilej originile manelei (din tc. *mani*, cântec de dragoste turcesc), evoluția istorică, estetică și culturală a acesteia și rolul jucat de Dimitrie Cantemir și Anton Pann în această privință (331). Nu toți scriitorii români din secolul al XIX-lea au apreciat valoarea „manelelor" și a „cântecelor de lume" desuete și nici efortul lui Anton Pann de a le culege și publica în perioada 1831-1852. Într-o scrisoare adresată tânărului său prieten Iacob Negruzzi, localizată și datată „Mircești, 26 ghenar 1872", Vasile Alecsandri deplângea faptul că Anton Pann „nu a fost pân-acum prețuit [de scriitori] la adevărata lui valoare", mai ales în Muntenia:

> În Valahia – spunea Alecsandri – meritele sale sunt chiar disprețuite de majoritatea literaților moderni (390, p. 49).

Dar nici măcar Alecsandri nu-l aprecia pe Pann pentru întreaga sa operă. El se referea laudativ în special la *Povestea vorbii*, „un monument național, o carte prețioasă pe care fiecare din noi trebuie să o avem în bibliotecă" etc. De altfel, în articolul publicat în același an, în două numere consecutive din *Convorbiri literare* (nr. 23 și 24, 1872), Alecsandri încerca să-l „reabiliteze" pe Anton Pann, dar anume pentru această carte („un monument neperitor"), marginalizându-le pe celelalte. Pann n-ar fi fost doar „un simplu cântăreț de biserică", cum cred „indiferenții", și n-ar fi scris doar *Spitalul amorului*, cum cred „ignorenții".

> Din toate operile sale – conchidea Alecsandri –, cea mai importantă este „Povestea vorbei", […] acea minunată colecție, ce se poate cu drept cuvânt numi „Filozofia poporului român" (391, pp. 300-306).

La rândul său, Eminescu deplângea dispariția *aceluiași* Anton Pann, anume cel din *Povestea vorbei* („finul Pepelei, cel isteț ca un proverb"), dar nu a autorului și culegătorului de „cântece de lume" („Epigonii", 1870).

Pe la 1800, ardeleanul Ion Budai-Deleanu trimitea și el „cântecele de lume" în zona prostului gust. Adeptul lor din *Țiganiada* este cam îngust la minte și îl cheamă Idiotiseanul. Acesta polemizează cu reformatorul estetic și „poetecul" doritor de înnoire, numit Musofilos (= „iubitor de muze"). Idiotiseanul este „poetul de tip vechi" – cum observă Leon Volovici –, „mereu obtuz și refractar la orice încercare de depășire a gustului de poezie comun, lăutăresc" (392, p. 29). În plus, el are sentimente naționaliste (cuvântul său cheie este „nostru"), fiind împotriva împrumuturilor poetice novatoare. Idiotiseanul adoră cântecele compuse „cu viersuri de a noastre" sau măcar asemănătoare – „versuri ca și cumu-s a noastre" –, ca să le cânte lăutarul, „țiganul nostru" (393, pp. 77 și 239).

Evident, Vasile Alecsandri ironiza cântecele siropoase de amor, foarte la modă în epocă. Duetul interpretat de „tânărul iașan" Leonaș și de iubita sa Luluța este un bun exemplu (*Chirița în provincție*, 1852). Ahturile devin inevitabile și polisemantice: ele exprimă nu numai nefericirea, ci și fericirea erotică. Rimele ieftine sunt mereu cam aceleași (fericire/simțire, mângâiere/durere, mor/amor etc.), imaginile sunt simetric răsturnate („tristețea" e înlocuită cu „veselia", „pierderea" iubitei cu „găsirea" ei, „iadul" cu „raiul"), iar prostul gust tronează suveran:

> Ah, ce fericire!
> Ce veselă simțire
> Simt acum că te-am găsit,
> O! scump odor iubit.
> Dulcea mângâiere
> Gonește-a mea durere,
> Și-n rai mult așteptat
> Parca-am întrat (384, p. 433).

În memoriile sale (*Amintiri*, 1855), Alecu Russo descrie un adevărat „kief cu manele" petrecut în copilăria sa, deci într-o epocă anterioară plecării sale în Elveția (cândva între 1824 și 1829). El zugrăvește un tablou nostalgic al „serbării zilei de întâi mai" (*Arminden*) în satele Moldovei, când toți se adunau pe „guri de rai", „cu răcnite, chiote și împușcături":

> Benchetul începe cu glume late; pelinul curge prin pahare, după pelin, vutca, fala gospodăriilor! […]; vinul și lăutarii întart[ă] [= întărâtă] boierii, paharele se umplu des, fesurile sbor în văzduh. Sunt manele dulci, sunt manele mângâioase, sunt manele dureroase ce rup inimile; bătrânii închin[ă], tineritul bea în [= din] papucii cucoanelor și se sărută cu lăutarii, ear cucoanele, cu ochii înecați în amor, cântă versuri frumoase, de se răsun codrii și se trezesc păunașii. Pe marginele poienii, arnăuții dau din puște și din pistoale, slugele huiesc ca roii rătăciți, surugiii se îmbată (394, pp. 103-104).

Sau, același Russo, în altă parte:

> Țiganii trăgea la manèle de se omoria, cucoanile sulemenite ofta, ear boerii așazați pe covoare bea vutcă în [= din] papucii amurezelor; își zvârlea în sus fesurile și se săruta cu lăutarii (394, p. 19).

Perspectiva lui Alecu Russo este una plină de nostalgie ironică față de o societate premodernă, feudală. El deplânge dispariția satului bucolic, patriarhal, și destructurarea comunității idilice, compuse din boieri generoși și țărani harnici. O comunitate care – după tradiționalistul Russo – știa să trăiască și să chefuiască. În pofida trăirilor cvasicolectiviste și a solidarității ceremoniale de care dă dovadă întreaga comunitate, discriminările nu sunt abolite. Lumea se ospătează totuși separat, unii la „masa oamenilor", iar alții la „masa țiganilor". Ca și evreul (69, pp. 509 ș.u.), în epocă, țiganul era adesea perceput ca „ne-om": „Nici salca nu e pom,/ Nici țiganul nu e om" (86, p. 527).

Citite cu atenție, pasajele de mai sus sunt pline de trăiri excesive și de imagini de prost gust. Un frison colectiv bahico-erotic dă naștere unei gesticulații vulgare: se spun „glume late", se trage „din puște și din pistoale" (ca etalare a virilității) și se aruncă

fesuri „în văzduh", se bea „vutcă din papucii amurezelor" sulemenite și „cu ochii înecați în amor", se „sărută lăutarii" și toată lumea oftează de „se rup inimile". Excesele bahice și efuziunile erotice generează porniri gregare într-o atmosferă trivială, de un sentimentalism ieftin, fără de care spiritul manelelor nu poate fi pe deplin înțeles. În „suvenirele" sale, G. Sion descrie și el o masă mare cu lăutari, la iarbă verde, de 1 mai (28, pp. 422-423). De data aceasta lipsesc scenele kitschoase din relatarea lui Russo. Pe de o parte, suntem într-o epocă ceva mai modernă (anii 1840, și nu 1820), iar pe de altă parte, protagoniștii zaiafetului sunt tineri bonjuriști, iar nu tombatere.

Pe de altă parte, pentru Alecu Russo (*Studie moldovană*, 1851-1852), „cântecele poporale" (precum cele „editate de prietenul mieu Alecsandri"), care „vor trăi cât va fi un [singur] român pe lume", se află în totală opoziție cu „nămolul de poezii [moderne], ce se nasc ca muștele vara pe toată zioa". „Poeziea adivărată este și a fost răsuflarea națiilor, inima popoarelor", pe când textele „poeților de astăzi, prea *sublimi* pentru noi", „pot plăcea [doar] pedanților", fiind pline de prețiozități și de neologisme. „Filomela [= privighetoarea] cu suavele ei modulații plângefere [= lacrimogene] nu ne încântă", scrie Russo referindu-se probabil la retorica văicărelii amoroase de care se abuza în poezia erotică a epocii. Alecu Russo nu-i numește pe „acești *armonioși*, deși *neinteligibili* Orfei" (sublinierile îi aparțin lui Russo), dar s-ar putea ca el să-i vizeze anume pe alde Conachi, Văcărescu, Milu, Beldiman și Pann (394, p. 15).

Într-un articol din 1868 („Poezia română în diverse epoce"), Dimitrie Bolintineanu crede și el că, față de „muzele câmpului", „muzele orașelor" sunt „căzute", pentru că „orașele sunt înecate de cântece amoroase pe care lăutarii le cânt[ă]". Nici Bolintineanu nu-i nominalizează pe poeții la care se referă.

În afară de înfruntările cunoscute dintre sat și oraș, dintre „național" și „străin", dintre Orient și Occident, dintre tradițional și modern, transpare și confruntarea dintre cele două principate române. Bucureșteanul Dimitrie Bolintineanu crede că „Muntenia este înecată de aceste cântece [de lume] făcute în Moldova", în timp ce ieșeanul Vasile Alecsandri critică – așa cum am văzut – faptul că „majoritatea literaților moderni" din Valahia nu-l prețuiesc

pe munteanul Anton Pann, culegător-creator de astfel de produse cvasifolclorice. În articolul său, Bolintineanu remarcă discrepanța dintre expresivitatea poeziei populare autentice și frivolitatea „cântecelor amoroase", „cele mai multe obscene". Prin „obscenitate", Bolintineanu nu se referă la caracterul trivial sau pornografic al acestor producții, ci la modul vulgar de exteriorizare a sentimentelor erotice:

> Hamoraș tiran
> Tiran și dușman
> Tare te-ai silit
> Și m-ai despărțit
> D-al meu puișor
> Vrednic de hamor… (395).

Filimon & Caragiale

Cronicarul muzical Nicolae Filimon înlocuiește termenul românesc „cântec de lume" și pe cel turcesc „manea" cu un termen nou, italienesc, „serenadă". Dar disprețul față de sentimentalismul ieftin și văicăreala erotică pe sub fereastra amorezei rămâne același. Descriind mahalalele Bucureștilor din vremea lui Caragea Vodă (1812-1818), Nicolae Filimon (*Ciocoii vechi și noi*, 1863) vorbește cu un zâmbet ironic despre

> amorurile zgomotoase care încep prin serenade de lăutari și uneori de bande militare însoțite cu tobe și tipsii, întocmai ca la grădina lui Giafer, și care se termină prin păruieli în clasele de jos și prin ceva mai rău în cele de sus;
>
> despre
>
> serenadele acompaniate de oftări amoroase, care erau în stare să topească de compătimire inima chiar a statuelor de marmură;
>
> despre
>
> oftările cele monotone și ascuțite ale amorezilor vulgari, mai indiscreți decât pisicile…

și despre „ariile melancolice" cântate „din viori și cobze" cu „accente foarte patetice" și cu „oftări din cele mai adânci", de genul:

> Piatră, d-ai fi, te-ai desface
> Și la mine te-ai întoarce!
> Of, of, of, chera-mu, of! (396, pp. 29-49).

La sfârșitul secolului al XIX-lea, I.L. Caragiale s-a dovedit a fi cel mai mare dușman al acestui tip de „cântece amoroase" triviale, cântate de lăutari. El disprețuia în special „cântecele de lume" adunate și publicate de Anton Pann în perioada 1831-1851. Dramaturgul român condamna acest tip de poezie „cu un cutremur de oroare", cum observă Ovidiu Papadima (397, p. 27).

> În mijlocul acelei mode stupide – scria Caragiale –, acelui curent de erotism trivial, de sentimentalism grețos și de galanterie ridiculă, care au târât și mânjit chiar pe mulți oameni de spirit și de adevărat talent, Anton Pann, vestitul nostru poet popular, a publicat, pe lângă atâtea admirabile lucrări originale și traduceri, și o colecție de cântece și poezii la modă pe acea vreme (*Epoca literară*, 1896).

Interesant este faptul că I.L. Caragiale îl disculpă pe cel care – în volumul *Spitalul amorului* – a publicat acest „trist tezaur", această „grămadă de orduri literare, de testimonii de imbecilitate ale unei epoce". Nu numai că Anton Pann nu este condamnabil, crede dramaturgul, dar el „a făcut un adevărat serviciu literaturii culegând toate aceste documente caracteristice a stării noastre sociale din prima jumătate a veacului [al XIX-lea]".

> Și pentru că omul de spirit [Anton Pann] simțea bine ce murdării culege – conchide Caragiale –, el a trebuit să le găsească o etichetă convenabilă: „Spitalul amorului" (398).

Caragiale îl percepe pe Anton Pann ca pe el însuși – un culegător și utilizator (critic) de „documente umane". „De aceea îl absolvă" pe Pann, scrie Papadima, și continuă:

> Îi atribuie și acestuia [lui Pann] unghiul lui propriu de contemplație: de sus în jos. Îl consideră și pe Anton Pann ca pe un amator de „documente umane", contemplându-le și consemnându-le cu zâmbetul amar și îngăduitor totodată al omului de spirit (397, pp. 27-29).

Cum remarcă pe bună dreptate Ovidiu Papadima, personajele lui Caragiale fac parte anume din mediile socioculturale care produc și consumă „cântece de lume" și – când sunt amorezate – se internează la „Spitalul amorului". Așa sunt, de pildă, personajele din piesa *O noapte furtunoasă* (1879) – mic-burghezi din mahalaua bucureșteană Dealul Spirii. În plan cultural, ei sunt consumatori de foiletoane ieftine (în toate sensurile cuvântului) gen *Dramele Parisului* (pe care Zița le citește „de trei ori"), de articole semnate de un Rică Venturiano în gazeta *Vocea Patriotului Naționale* și de „comèdiile alea nemțești" jucate la „Iunion" (200, p. 17).

Modelul din realitate al lui „Ionescu de la «Iunion»" era cântărețul bucureștean I.D. Ionescu, care din vara lui 1878 dădea reprezentații de *café-chantant* în grădina „Union-Suisse" din centrul Bucureștilor. Multe dintre textele cançonetelor pe care le interpreta acesta erau compuse de Pantazi Ghica, fratele celebrului prinț Ion Ghica. În afară de cançonete politice (pentru care a fost interzis de autorități), de cuplete satirice și de romanțe, „Ionescu de la «Iunion»" interpreta și „cântece de lume", cu stilistica lor kitsch cunoscută:

> Colo-n grădină
> Văd o blondină,
> Ca un amor.
> De dânsa mor (200, p. 533; 399, pp. 202 și 262).

Veta și Chiriac, Zița și Rică Venturiano folosesc și ei (fiecare în felul său) patetismul primitiv și sentimentalismul emfatic și afectat al „cântecelor amoroase", cu tot cu agramatismele lor. Ei vorbesc ca și cum ar cânta manele sau romanțe. Iată câteva exemple.

> Chiriac:
> „Câte gânduri și dor m-a ars pe mine, nu mă întrebi?";

sau:

„Am vrut să mă omor adineauri în curte, dar ți-am văzut trecând umbra peste perdeaua de la fereastră ș-am vrut să te mai văd odată. Încai să mor lângă tine, cum am trăit".

Veta:
„Dacă vrei să te omori, omoară-mă întâi pe mine. Nu ți-e milă de mine? Toate de un an și mai bine le-ai uitat într-o zi?".

Rică:
„Angel radios! De când te-am văzut întâiași dată pentru prima oară, mi-am pierdut uzul rațiunii. Te iubesc la nemurire"; „Inima-mi palpită de amoare"; „Sufăr peste poate"; „Tu ești aurora sublimă, care deschide bolta azurie" etc.

Fiind nu numai „colaboratore la ziar", dar și „poet liric", „junele tânăr și nefericit" Rică Venturiano nu doar se exprimă astfel, dar chiar compune vulgare „cântece amoroase". O mostră este poemul dedicat Ziței, unul care ar fi putut foarte bine să figureze în volumul de stihuri compuse de logofătul Costache Conachi sau în cartea *Spitalul amorului* publicată de Anton Pann:

Ești un crin plin de candoare, ești o fragilă zambilă,
Ești o roză parfumată, ești o tânără lalea!
Un poet nebun și tandru te adoră, ah! copilă!
De a lui pozițiune turmentată fie-ți milă;
Te iubesc la nemurire și îți dedic lira mea! (200, p. 32).

Evident, mic-burghezii si „patrioții naționali" prezenți în sala teatrului unde se juca *O noapte furtunoasă* s-au recunoscut în personajele ridicole ale piesei lui Caragiale și au huiduit reprezentația la premieră. La începutul anului 1879, sub pretextul „imoralității", directorul general al teatrelor, prințul Ion Ghica, după ce a încercat să-i cenzureze unele pasaje, a scos piesa de pe afiș. Așa cum am văzut mai sus, Ion Ghica era fratele lui Pantazi Ghica, cel care compunea textele bulevardiere cântate de „Ionescu de la «Iunion»". Abia în 1883, după plecarea lui Ion Ghica de la direcția teatrelor, noul director, Ioan A. Cantacuzino, a reintrodus piesa în repertoriu (200, pp. 530 ș.u.). Istoricul

Bucureștilor, Constantin Bacalbașa, își aduce aminte că reluarea piesei *O noapte furtunoasă* a provocat „un scandal general", piesa fiind „privită ca o rușine și o trivialitate" (410, pp. 204-205).

Modul în care, la Nicolae Filimon, grecoaica chera Duduca îi cere „ciocoiului vechi" Andronache Tuzluc („Dacă m-ai iubi…") să o lase la „teatrul nemțesc și la comedie" (396, p. 136) este similar cu cel în care, la I.L. Caragiale, Zița îi cere negustorului jupân Dumitrache („Să n-ai parte de mine…!") să o scoată „la comèdiile alea nemțești" (200, p. 17). Cu alte cuvinte, „la fteatru, la denia cea nemțească", cum apare în 1855 la Vasile Alecsandri în piesa *Chirița în provinție* (actul II, scena 12) (384, p. 464).

De asemenea, este uimitor cât de mult seamănă „gentilomul de mahala" Mitică Râmătorian al lui Nicolae Filimon (*Nenorocirile unui slujnicar sau Gentilomii de mahala*, 1861) cu Rică Venturiano al lui Caragiale (*O noapte furtunoasă*, 1879). Nu cumva primul a fost modelul celui de-al doilea? Mitică va deveni un nume reprezentativ pentru lumea lui Caragiale. *What's in a name?* În „Țara Miticilor", cum inspirat a numit-o Ioana Pârvulescu, „câte un Mitică înamorat face declarații imense (Rică Venturiano)" (400, p. 9). Rică Venturiano este un „prăpădit de amploaiat", arhivar la o judecătorie de ocol. Similar, Mitică Râmătorian este și el un funcționar „bugetar" (cum l-am numi noi astăzi), fiind un „amploaiat contabil". Ca și Rică, Mitică este un „poet liric". Și el compune ridicole poeme de amor, pe care le recită „cu o mare doză de duioșie" lui Rezi, „amoreaza" sa:

Deschide-mi [ușa] copilă,
Deschide-mi că mor;
Aibi puțină milă
De al meu amor.

Din nou rima „totală" (mor/amor), simptom al patologiei erotice și motiv de internare urgentă la „Spitalul amorului". Cuvintele slave (*iubire*, *dragoste*) sunt considerate prea slabe, prea puțin nobile, fiind preferat termenul latin *amor* (*amoare*). Într-o stilistică textualistă, ca într-un roman postmodern, Nicolae Filimon introduce aici o notă de subsol:

> Aceste versuri sunt copiate din o colecțiune manuscrisă a d-lui D…, amploaiat la vistierie, carele încredințează pe onoarea lui de slujnicar că le-a copiat după originalul compus de Mitică Râmătorian.

Declarația de „amant fidel" a amploaiatului Mitică nu diferă mult de cea a amploaiatului Rică, nici ca stil, nici ca metafore folosite:

> Angel de candoare care te-ai coborât din regiunile imperiului [a voit să zică ale empireului, notează N. Filimon] unde se făurează trăsnetile și fulgerile, ca să creezi fericirea unui nenorocit muritor ce te adoară precum adoară tânăra mumă pe primul ei născut, ca fanaticul principiele credinței sale, ca avarul comorile sale!… Tu, care, prin fizionomia ta mai albă decât hârtia ministerială, ai știut să înfigi în nenorocita mea inimă toate frigările amorului, aibi pietate de un om care… etc. (396, pp. 230-231).

Nicolae Filimon și I.L. Caragiale n-au trebuit să depună eforturi prea mari pentru a-i „inventa" pe „gentilomii de mahala" de tip Mitică Râmătorian și Rică Venturiano. Pur și simplu i-au descris „după natură". În studiul său privind „Direcția nouă în poezia și proza română" (1871-1872), Titu Maiorescu pune în opoziție „poeții noștri cei adevărați" cu versificatorii de duzină, care „formează astăzi majoritatea literaturei noastre poetice".

Mai ales „afectările sentimentale" îi zgârie urechea marelui critic. Cacofoniile erotice, scrise (și publicate!) de acești „juni nechemați și nealeși a maltrata limba [română], torturând-o în rime și metruri imposibile", sunt dedicate diverselor „Zițe" din cine știe ce mahala, dacă nu chiar tuturor „cucoanelor române din Lugoșiu" (cum sună o dedicație dată ca pildă de Maiorescu). Criticul de la *Junimea* selectează câteva poezii de acest fel, cum este cea dedicată „demosellei S.P.", publicate în *Almanahul pe 1859*, editat de „junimea clericală din Arad":

> Când în cea mai prima amoare
> Foarte melancholizam
> Cugetu-mi începu să zboare
> Și-n tine m-amorizam.
> În amoarea cea mai nouă
> Ce e ca o prima rouă
> Pre cutarea nouă frunză
> Ce e ca o primă rază etc.
> (401, p. 40).

Bogdan-Duică, Vianu, Papadima, Călinescu

Văcărești, Costache Conachi, Anton Pann și alți poeți neo-anacreontici (Iancu Văcărescu știa pe de rost poeziile erotice ale anticului Anacreon) (187, p. 111) au fost receptați critic și de unii istorici literari din prima jumătate a secolului XX. Gheorghe Bogdan-Duică nu critică lipsa de valoare artistică a poemelor lui Pann și, în general, nu le analizează dintr-o perspectivă estetică. În 1903, el apreciază, de pildă, aportul poetic adus de Conachi, dar crede că Anton Pann i-a preluat și „mutilat" creațiile lirice în volumele sale. În acest sens, Pann n-ar fi decât un „cârpaci poetic, care a fost împodobit de unii critici cu însușiri ce-i lipsesc cu desăvârșire" (402).

Tudor Vianu îi reproșează lui Pann lipsa unei „conștiințe lirice superioare" și faptul că, în special în volumul *Spitalul amorului*, „scriitorul sacrifică adesea [poezia] pe altarul trivialului cântec de lume al epocii". La rândul său, Ovidiu Papadima deplânge „lipsa unei adânci vibrații lirice în instrumentul de viersuitor" al lui Anton Pann. Expresia lirică a „cântecelor de lume" publicate de Pann – observă Papadima – este „plată, uneori chiar supărător [de] vulgară", iar arta poetică folosită este „puțin rafinată" (397, pp. 77, 141).

George Călinescu vorbește despre „vulgaritatea și erotica lamentoasă" a cântecelor din volumul *Spitalul amorului*, dând și câteva exemple ridicole, precum:

Of, of, of și aoleu,
Arde sufletelul meu;

sau:

Oi să mor de oh! și vai!
Și dumneata știre n-ai;

sau:

Of, of, of și hop, hop, hop!
Of, ce foc! și ce potop! (187, p. 221).

Cântecele de lume compuse de poeții Văcărești (mai ales de Ienăchiță și de fiul acestuia, Alecu) sunt „aproape lăutărești – spune Călinescu – și au acel simbolism erotic tipic în astfel de compuneri", fiind „pline de ahturi și suspine":

Cum poate să-mi fie bine?!
Oh, amar și vai de mine!;

sau:

Dă lacrimi vărs pâraie
Cu groaznică văpaie,
Și sufletul îmi iese
Dă ohtături adese! (187, pp. 67-69).

Patologie erotică

Și la logofătul Costache Conachi, „singurul nostru poet dedicat exclusiv eroticei", G. Călinescu observă „tonul lăutăresc" al multor „stihuri amoroase", unele „artificioase și simetrice". Ele sunt pline „de oftături și leșinături" („Vai mie, de câte ori/ Am să leșin suspinând"), ba chiar de „simulări de leșinuri și nebunii orientale".

„Conachi este primul petrarchizant român" – conchide George Călinescu –, dar este „un Petrarca ras în cap, cu chip de faun oriental, cu işlic, antereu și iminei, obișnuit a subtiliza pe sofale și a-și trimite mesagiile prin țiganii lăutari, neverosimil în pădure, ducând omagiul până la târâtea în pulbere și la închinarea ortodoxă, și tristețea occidentală până la pandalii și istericale" (187, p. 91).

Conachi – adaugă la rândul său Eugen Simion – „este un Don Juan care se ia drept Tristan", dar un „Tristan năpăstuit", care se autovictimizează (381, p. 301). Chiar dacă, din punct de vedere cronologic, îl consideră „cel dintâi veritabil poet al nostru de epocă modernă", Mihai Zamfir îl definește ca fiind „un personaj ciudat, aproape caricatural, intrat în memoria colectivă prin versuri de un erotism convulsiv și deseori vulgar" (382).

Leșinul mimat (chiar „letargia prefăcută") și alte viclenii erotice practică și chera Duduca, atunci când e surprinsă cu amantul său.

Cu toate că este „gelos ca un turc", ciocoiul fanariot Andronache Tuzluc crede că leșinul e „de'adevărat" (*Ciocoii vechi și noi*, 1863) (396, pp. 30, 34 și 40). Năbădăi erotice și leșinuri simulate găsim și în poemele boierului moldovean de secolul al XVIII-lea Matei Milu, dar nu la poet, ci la ibovnicele sale. El scria poezii de dragoste „galant oftătoare", cum se exprimă Călinescu, dar se arăta necruțător la adresa femeilor pline de năbădăi, care mimau leșinul de-amor și istericalele erotice, un năravoriental menit să atragă atenția bărbatului.

31. *Châtelaine*, set pentru ținută de bal format din poșetă, carnet de bal, creion, flacon cu săruri, oglindă și sigiliu – argint cizelat și os strunjit, cca 1860-1870 (Muzeul de Istorie a Moldovei)

Flaconul cu „săruri" împotriva leșinului era foarte la modă în epocă. La ținuta de bal, cucoanele purtau la brâu o *châtelaine* de argint, o trusă compusă de regulă dintr-o oglinjoară, un carnețel de bal, un creion, o gentuță, un sigiliu și o sticluță cu un leac împotriva leșinului (383). Aceste flacoane conțineau de regulă o substanță volatilă de carbonat de amoniu cu miros

puternic, pe bază de camfor, fenol etc. Pentru trezirea din leșin, Matei Milu recomanda ca femeia să fie bătută cu biciul ca un rob:

> În vreme când năbădaica [= fata în criză] vine
> Să aibă bărbatul un biciu bun la sine
> Și la cur să-i deie una sută bine,
> Șăptezăci sau noaăzăci și unul la vine,
> Cinzăci, șaizăci la spati
> Să o umple de sănătati (187, p. 71).

Poetul era totuși selectiv. Trebuiau flagelate „grecele" și „moldovencele", nu și „țigancele". Și asta pentru că leșinul erotic simulat era o „patimă grecească", preluată și de femeile din Moldova. Corecția nu trebuia aplicată „la țigance" pentru că la ele, chipurile, boala era „firească" (187, p. 71). În epocă era la modă ca femeile, „ca să arate delicate", să leșine. Se pare că era, într-adevăr, o modă grecească, imitată mai ales de cucoanele din Moldova. Și Chiriței îi vine „leșin la inimă", fie de la „șaptezeci de năbădăici", fie de la „istericale grecești", de trebuie să o plesnească alde Bârzoi ca să o „desleșine" (384, pp. 352-357, 405-406).

În orice caz, putem deslușI la poetul moldovean Matei Milu (cca 1725-1801) unele apucături erotice sadomasochiste. El a fost contemporan cu marchizul de Sade (1740-1814), dar a trăit cu un secol înaintea lui Leopold von Sacher-Masoch (1836-1895). Prozatorul austriac a compus în 1869 romanul *Venus im Pelz* (*Venus în blănuri*), în care biciul este folosit pervers, ca instrument de excitație erotică. Este vorba de „plăcere în durere" (*pleasure in pain*) obținută *masoch-ist* (de la numele lui Masoch), folosind un bici lung, un *knut* „de soiul acela care se folosea în Rusia pentru sclavii îndărătnici" (385).

Prințul valah Mony Vibesco, un personaj sadomasochist dintr-un roman al lui Guillaume Apollinaire (*Les onze mille verges ou Les amours d'un hospodar*, 1907), biciuiește (și se lasă biciuit de) femeile cu care întreține relații sexuale. El folosește de regulă un *knut* căzăcesc sau o *nagaică* tătărască (rus. *nagaika*, denumirea originală fiind *nogaika* = „bici nogai"), „alcătuită din niște fâșii de piele, de care sunt legați niște bumbi [de plumb]" (279, p. 117). În românește i se zice *gârbaci*, de la turcescul *kirbaç*.

În același scop, nobilii ruși foloseau și alte piese din inventarul unui călăreț, cum ar fi „curelele de la scările de la șa", după cum atestă Giacomo Casanova, aventurier libertin pribegit la Sankt-Petersburg, în 1764-1765, pe lângă curtea despoticei Ecaterina cea Mare. Erotomanul Casanova a apreciat foarte mult acest obicei. Peste aproape două decenii, când și-a scris memoriile (*Histoire de ma vie*, 1793), el deplângea faptul că în Rusia, după cum i s-a spus, „astăzi bătaia nu mai este la modă atât pe cât era în vremea aceea [= 1765]. Rușii, din nefericire, încep să devină francezi" (215, pp. 85-87).

Evident, în ceea ce privește Rusia, Casanova era prost informat. În 1839, aflat tot la Sankt-Petersburg, marchizul de Custine era îngrozit de obiceiul cotidian al pedepselor corporale, de „dreptul [rusului] de a-l snopi în bătaie" pe cel inferior lui: „Vai și amar de țara în care asemenea acte sunt legale!" (620, p. 141). Situația nu era mult diferită în țările române.

Un alt contemporan cu Conachi a fost Pușkin. Ba chiar, pentru scurt timp (1822-1823), a fost „concitadin" cu acesta la Chișinău, în bejenie după zavera eteriștilor din 1821. Și Oneghin este un perpetuu îndrăgostit, un *dandy* melancolic, suferind de depresie, „o boală crudă peste seamă", „Ce-n englezește *spleen* se cheamă,/ Iar rușii o numesc *handra*". El este „sătul de lacrimi și de chinuri", un Don Juan care nu mai are răbdare cu „manifestările migrenii,/ Cu nervii fetelor, leșinuri" (404, pp. 25 ș.u.). La Chișinău, Pușkin cunoscuse diverse fete, atât moldovence, cât și grecoaice (Calipso, „greaca cea frumoasă") și țigănci (aici a conceput mental poemul *Țiganii*) (621).

Conachi nu a fost doar un poet depresiv, predispus la sinucidere („dați-mi un cuțit să mă omor!"), un îndrăgostit care se lamenta întruna. El a fost și un „vestit amorez" sau chiar un „curvariu viclean" (cum se definea el însuși), un „faun oriental" (cum îl definea Călinescu). Lui Garabet Ibrăileanu i se părea abuziv numărul mare de domnișoare care-l îmbolnăveau de „libov" pe Conachi. Ibrăileanu socotea că poetul ișlicar ar fi avut douăsprezece astfel de „muze" și considera că este „cam mult".

Excesele erotice duceau inevitabil la boli venerice, mai ales după explozia de la sfârșitul secolului al XVIII-lea a sifilisului, a „bolii franțuzești" (*morbum galicum* sau „molimă francă"). De aici numele popular al maladiei: *(s)frență*. Pe la 1846, după cum

scrie principele Nicolae Suțu, beizadeaua Grigore Sturdza, un desfrânat sexual, se „tămăduia de bolile provocate de excese" (386, pp. 170-171). Nu este de mirare faptul că, în promiscuitatea care domnea în casa Arnotenilor, alde Maiorică a ajuns să-și tămăduiască la doctor o boală „usturătoare" (blenoragie), contractată, chipurile, de la o „fată mare" (Mateiu Caragiale, *Craii de Curtea-Veche*) (254, p. 128).

Nu întâmplător marele afemeiat Conachi era afectat nu numai de patimile psihice provocate de dragoste, ci și de cele fizice. Doctorul francez Jacques Ferrand, torturat de Inchiziție pentru tratatul său (*Traité de l'essence et guérison de l'amour ou mélancholie érotique*, 1610), susținea deja la începutul secolului al XVII-lea că *melancholia erotica* este dublată de suferințe fizice (671, p. 219). Dintre acestea din urmă, nu trebuie uitate așa-numitele „boli lumești", cele patronate de zeița Venera. Cu solidaritate și empatie, poetul Conachi îi deplângea pe „tinerii bolnavi de amori", cei care „oftează întru patimi" provocate de bolile venerice:

Galbeni, uscați, slabi la față, plini de șancăr și boboane,
Toate-s răsplătiri și daruri de la voi, de la cucoane.
Sculament, șancăr, boboane, frență, sgârcituri, cangrină
Sunt florile ce adună dintr-a dragostei grădină (387, p. 232).

Slavă Domnului! zice Conachi, pentru „bolile lumești" se găseau leacuri prin apoteci:

Pulvis negru și canata și cu alte doftorii,
Răvent hapuri și decocturi, lucruri de prin spițării.

Peste un secol va reveni la subiect Tudor Arghezi, cel din *Flori de mucigai* (1931):

Vracii vindecă de scrânteală,
Și babele de orice altă boală [...].
O alifie
La sfrinție (202, pp. 128-129).

*

Deschid aici o scurtă paranteză. Se știe că pentru *melancholia erotica*, pentru suferințele provocate de dragoste (mai ales pentru cea neîmpărtășită), nu există remedii. Vorba aceea: „la [a]potecarăș", „leacuri la inimă nu-s". Este o temă din lirica populară, preluată și de Anton Pann: „Să mă duc la spițerii/ Nu sunt d'amor doftorii".

De fapt, este un motiv literar universal, pe care îl vom găsi sărind peste multe secole și meridiane. În secolul I î.e.n., deși scrie – ca un adevărat doctor erotolog – o întreagă elegie privind „remediile iubirii", concluzia poetului Ovidiu este că, în fond, astfel de leacuri nu există. Nici măcar Machaon, fiul zeului medicinei Esculap, nu le poate livra celui care „vrea să scape de iubire":

> Nici chiar Machaon nu-i va da [îndrăgostitului] leacul cel vindecător (*Remedia amoris*) (94, p. 280).

Sărind peste două milenii, vom regăsi motivul și la poetul canadian Leonard Cohen:

> There ain't no cure for love (*I'm Your Man*, 1988).

*

Probabil că drogurile afrodiziace folosite de boierii români în epocă (vezi *supra*, 19. „Spitalul și farmacia amorului") au provocat unele modificări în canonul estetic al poeziei erotice. Priapicul logofăt Conachi, de pildă, își descria „cu îndrăzneală" pornirile sexuale în forme lubrice, triviale pentru coordonatele etico-estetice care operau în literatura română la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea:

Aleargă suflet', aleargă
La soțâia ta cea dragă [...]
Gândule, mergi și-i vestește
Că iubitul ei sosăște [...]
Sânul, peptul dezvelește,
Ţâțâșoare rumenește,
Rădică di pi picioare
Orice feli de-nvălitoare
Și spune cu îndrăzneală
C-oi să fac mare năvală (387).

Limitele moralei și ale pudorii acceptate de *Zeitgeist* erau depășite. Chiar și un erotolog de talia lui Anton Pann n-a îndrăznit să includă acest text în *Spitalul amorului* (1850). El a devenit totuși foarte popular prin folclorul urban, fiind răspândit de lăutarii din Muntenia și Moldova (397, p. 114). Nici Nicolae Filimon nu s-a încumetat să publice astfel de „conchiste amoroase", cu „dezmierdări simțuale", descrise cu amănunte picante în vreo „cantilenă" de amor: „expresiunile obscene ce se coprind într-însa – se scuza el pudibond – ne opresc de a o publica" (396, p. 27).

Unele modele firave le putem găsi totuși la sfârșitul secolului al XVIII-lea, la un Alecu Văcărescu, fiul lui Ienăchiță:

Mâinilor! nu vă-nlemniți,
Ci vedeți să pipăiți
Și să strângeți binișor
Acel minunat trupșor (187, p. 69).

În 1863, ca să se dezvinovățească în cadrul propriului său proces, fiind acuzat de pornografie în nuvela *Duduca Mamuca* (1861), B.P. Hasdeu a citat în fața instanței un fragment mai deochiat dintr-o poezie erotică semnată de Costache Conachi, în care este descrisă „lupta mare" pe care poetul o poartă cu o oarecare Marghioala:

Ochi, guriță, pept și sân,
Voi la care eu mă-nchin,
Și tu rai [= vagin], ascuns prea tare,
Pomeniți necontenit
Cât zbucium și vânzolit
Ați avut cu luptă mare.

Cum sâmțam că să bătea
Inima ei subt a mea,
Cu răsufluri îndesite
Pept pe pept tot apăsând,
Gură pe gură mușcând,
Țâțișoare dezvălite.
Iar voi, mâini, ce-ați dat porneală… etc. (387, p. 196).

„Poezia lui Conachi, precum vedeți, domnilor – a comentat Hasdeu în sala de judecată –, nu e o sadea descriere a dragostei, ci însăși mecanica voluptății: un curs practic." În urma acestui argument, „Curtea Criminală" l-a achitat pe Hasdeu, considerându-l „nevinovat de acuzația ce i s-a întins" (222, pp. 247-264; 388, pp. 84-85).

Impetuoasele „enstencte" erotice ale poetului Costache Conachi erau uneori dublate de o anumită sfială. Vaginul este descris aluziv și metaforic: „Și tu rai, ascuns prea tare". Este un motiv simbolic cunoscut, vaginul ca Grădină a Raiului, ca Paradis împrejmuit, ca *locus amoenus*. Precum pentru cabaliștii și misticii evrei numele lui Dumnezeu rămânea tainic, de nepronunțat, tot așa, pentru trubadurii îndrăgostiți, numele vaginului nu trebuia rostit decât aluziv, printr-o metaforă. Așa se întâmpla în marea literatură a Evului Mediu Occidental și la poeții ulteriori, influențați de aceasta. În secolul al XV-lea, după ce descrie cu lux de amănunte nurii iubitei, poetul François Villon spune doar că între „coapsele pline", „Bine făcute, netede,/ Taman ca pentru dragoste", se află „încă ceva", „Mijind acolo, undeva;/ O grădiniță, nu alta!" (454, p. 75).

Și în poemul „Cine-i Amoriul" poetul Costache Conachi inventariază trofeele vânate de „amoriul" masculin în trupul asediat al iubitei. Este vorba despre „ochi și gene", despre „guriță" și „obraji", despre „sânuri cu mici țâță [= sfârcuri]" și, mai presus de toate, suprema „trufie" masculină, despre „un lucru" anatomic atât de cunoscut, încât rămâne nenumit de poet, devenit brusc pudic și tăcut:

> Prin vedere el [= amoriul] să naște, ochi și gene și guriță,
> Obraji rătunzi, albi și rumeni,
> Pepturi, sânuri cu mici țâță
> Sunt a sale vânătoare și întru a sa trufie
> Încă un lucru, care-l tac, că lumea-l știe (382).

Astfel de impetuozități sexuale apar în epoca în discuție și la unii poeți de limbă greacă. Victor Ivanovici a sesizat faptul că poeții fanarioți de pe malurile Bosforului, de genul lui Athanasios Christopoulos (1772-1847), „au exercitat o intensă înrâurire asupra primilor poeți români". Dar dacă la Văcărescu, Conachi și ceilalți

„patologia erotică e expusă cu de-amănuntul, pe un ton de văicăreală permanentă (și involuntar comică)", a remarcat Ivanovici, la cutare trubadur fanariot „paraponul liric este deturnat către invectivă, iar «ah»-urile și «oh»-urile încep să sune a blesteme":

Ah! tu Amor înșelător, dușman al meu de moarte,
de starea-n care m-ai adus curând să ai tu parte.
Ah! tu Amor înșelător, cum poci să te numesc,
c-un ucigaș și c-un călău să te asemuiesc?

Ațâțat erotic, poetul din Fanar blestemă pe croitorul care a cusut rochia menită să ascundă trupul iubitei, dar și pe fetele care aleg să se ducă la culcare neînsoțite de bărbați:

Blestem celui ce rochie cusutu-ți-a pe trup,
De nu încape mâna mea, de țâțe să te-apuc [...],
Blestem vouă, frumoaselor, rea ziua să vă fie,
Și câte-s singure-n culcuș, ducă-se pe pustie (389, pp. 107-123).

Kitsch-ul, o maladie a societăților în tranziție

Prostul gust nu ia naștere în sânul unui sistem de valori bine stabilit, ci mai degrabă când acest sistem slăbește și e pe cale să dispară. Prostul gust este o maladie a „modernizării", a trecerii de la un set de coordonate și principii estetice la altul. Anume în acest „vid estetic" înflorește kitsch-ul. Nu vom găsi elemente de prost gust în gospodăria unui țăran autentic. Nici în casa unui burghez autentic. Când însă țăranul ia contact cu o altă civilizație estetică (cea urbană, de pildă), cu care evident nu e familiar și pe care încearcă să o imite, prostul gust apare imediat. Situația este și reciprocă. Atunci când orășeanul se îmbracă și se poartă *à la rustique*, de regulă kitsch-ul nu întârzie să apară.

Locul predilect de naștere a prostului gust este mahalaua – nici sat, nici oraș, și sat, și oraș. Ea nu e locuită nici de țărani, nici de orășeni, ci de oameni (mahalagii, mitocani etc.) care și-au pierdut vechile coordonate estetice, dar nu le-au căpătat încă pe cele noi. Prin perpetuare, acest „vid estetic" a devenit până la urmă un tip de estetică, cel al mahalalei.

Așa cum există locuri predilecte pentru înflorirea kitsch-ului, există și epoci predilecte pentru astfel de manifestări. Și anume, perioadele de tranziție de la un tip de civilizație la altul.

> Lumea română stă între instituțiile noi, pe care nu le înțelege încă – scria Alecu Russo în 1855 –, și viața moale, venită de o sută ani cu Domni [fanarioți] străini (394, p. 107).

Similar, dar ceva mai limpede, se exprima Titu Maiorescu în 1872:

> Pe noi, românii, ne-a scos soarta fără de veste din întunericul Turciei și ne-a pus în fața Europei […]. Din acest moment am pierdut folosul stării de barbari, fără a ne bucura încă de binefacerea stării civilizate (401, p. 85).

Într-o situație similară se află România și azi, în epoca de tranziție pe care o traversează. Tranziția postfanariotă (1821-1866) și cea postcomunistă (1989-2016) sunt, într-o oarecare măsură, asemănătoare. În ambele cazuri se trece de la un regim de tip „feudal" (fanariot, respectiv comunist) la unul de tip democratic-liberal. Aparent paradoxal, vorbind despre tranziția postfanariotă, Paul Cornea folosea în 1972 termeni care au devenit esențiali în limbajul de lemn al tranziției postcomuniste: „tranziție", „înfăptuirea de reforme", „schimbare de mentalitate", „modernizarea instituțiilor", „principiul separării puterilor", „stimularea și accelerarea procesului de integrare europeană", ba chiar „surparea zidului impenetrabil care despărțea societatea românească de Europa luminilor" ș.a.m.d. (403, pp. 51, 53, 60, 161, 409-411).

Și, tot în ambele cazuri, se traversează un vid legislativ și instituțional și mai ales unul etic și estetic. Manelele par a fi numitorul comun al ambelor epoci. În pofida unei istorii venerabile și a unor origini onorabile, manelele de astăzi au exacerbat partea lor de vulgaritate, de kitsch, începând cu stupiditatea și infantilismul textelor cântate de guriști și terminând cu obscenitatea mișcărilor erogene ale dansatoarelor „din buric". Și nu este vorba de un kitsch simpatic (de tipul piticilor de ghips sau al cărților poștale vechi), ci de unul antipatic, dizolvant și agresiv (vezi 331 și 328, pp. 262-265). Trăim într-o societate lipsită de

coordonate și principii ferme („o soțietate fără prințipuri, carevasăzică că nu le are"), plină de miliardari de carton și de baroni locali, de vile tip „colonial" și de pagode țigănești, de jeepuri și piscine particulare, o societate în tranziție în care au mare succes cărțile semnate de Sandra Brown sau Pavel Coruț, telenovelele turcești și sud-americane, filmele bollywoodiene și manelele.

21. Năravuri sexuale în recluziune

Fantezii erotice: Zburătorul

Există anumite profesii, activități și situații umane care presupun o stare de izolare și recluziune: păstoritul, monahismul, milităria, detenția etc. În astfel de cazuri, o abstinență sexuală prelungită poate da naștere unor fantezii erotice (Zburător, Fata Pădurii) sau deprinderi sexuale specifice (masturbare, zoofilie, homosexualitate, pedofilie etc.). Singurătatea bărbatului este privită negativ chiar și în Vechiul Testament. Dumnezeu o face pe femeie tocmai pentru ca bărbatul să aibă o parteneră: „Domnul Dumnezeu a zis: «Nu este bine să fie omul [= bărbatul] singur»" (*Geneza* II, 18) (90, p. 58).

De pildă, nu este de mirare că profunda izolare și îndelungata abstinență sexuală în care trăiesc ciobanii generează fantezii onirico-erotice. Se nasc astfel ființe mitologice fabuloase, de tip *Fata Pădurii*, despre care am mai avut prilejul să vorbesc în cursul acestei cărți (vezi, de pildă, *supra*, 9. „Sexualitatea părului", și, *infra*, 22. „Legături primejdioase"). Este un fel de „zburător" feminin care – în mitologia pastorală – îl agresează sexual (și uneori îl omoară) pe oier.

Trebuie spus că „zburătorul" este un duh care își schimbă înfățișarea, vârsta și sexul în funcție de persoana pe care o supune erotic. Așa apare el înfățișat în unele descântece manuscrise românești din secolul al XVIII-lea: „Iară acel proclet [de zburător] să face copil și femeie și fată și în chip bărbătescu și în multe feliuri de chipuri". „Pentru cei cu zburător" (de regulă ciobani) vrăjitoarea le recită un descântec în care însuși Sfântul Gheorghe, „când mergea în pășune cu oile", este atacat violent de „unul din cei ce se chiamă zburător alergând înaintea sfântului și venind

foarte tare, ca să-l smintească din toate lucrurile lui". Dar „sfântul [Gheorghe] l-au legat cu mare legătură" (mss. BAR nr. 1517, sfârșitul secolului al XVIII-lea) (225, p. 325).

Când omul suferă „de zburător" (fie el masculin sau feminin) sau „de lipitură", trebuie chemată „vrăjitoarea" să facă „descântătură" (vezi Ion Heliade Rădulescu, „Zburătorul", 1844). Este vorba de o maladie psihoerotică și, ca atare, bolnavul (bolnava) este scăldat(ă) în fiertură de mătrăgună și de alte plante psihotrope (vezi 162, p. 445).

Subiectul a fost valorizat de poetul Emil Brumaru, chiar dacă „fetele pădurii" au devenit zâne: „Și când nici nu te-aștepți răsar moi zâne/ Ce-ademenesc ciobanii de la stâne/ Ca să le dea plăceri anume lor,/ Înghesuindu-le în scorburi cu pridvor" (600).

Masturbare

În volumul *Poemul invectivă* din 1933, considerat pornografic în epocă, Geo Bogza a inclus o poezie având ca personaj un cioban care „se masturba în aer liber", răspândindu-și sămânța pe pământ, ca biblicul Onan. Nimic din gestul provocator al cinicului Diogene, care se masturba la lumina zilei și în văzul oamenilor aflați în agora. Faptul e redat de biograful grec Diogenes Laertios: „Odată, masturbându-se în piața publică, [Diogene] spuse: «Oh! De-ar fi tot așa de ușor să-mi astâmpăr foamea frecându-mi pântecul»" (412, p. 307). Diogene acționa pe baza principiului filozofiei cinice conform căruia „Lucrurile naturale nu sunt rușinoase" (*Naturalia non sunt turpia*).

Și pentru poetul Geo Bogza actul de autoerotism al oierului „feciorelnic" din mijlocul pășunilor alpine nu este nici rușinos, nici imoral, fiind natural, autentic, „frumos" și „pur":

> Era frumos ciobanul și cât de feciorelnic
> Acolo pe crestele aspre ale carpaților
> Arăta felul pur în care el știe să facă dragoste
> Sămânța, ca un scuipat, făcea pe stâncă: plici
> Câinii ciobănești o înghițeau cu lăcomie
> Nu rămânea nici o murdărie
> Și totul era atât de frumos, atât de pur (146, p. 39).

Autoerotismul ciobanilor are origini preistorice, mitologice chiar. Legenda spune că daimonul Pan, jumătate om – jumătate țap, zeul protector al păstorilor și al turmelor, s-a îndrăgostit de nimfa Echo. El a încercat să o posede, dar ea l-a respins. Zeul Hermes, tatăl lui Pan, l-a învățat atunci să-și aline frustrările sexuale cauzate de refuzul nimfei Echo masturbându-se. Autoerotismul – spune legenda – a fost o invenție a zeului Hermes, împărtășită fiului său Pan. La rândul său, acesta a transmis remediul tuturor păstorilor de turme (Dio Chrysostom, *Discursuri* VI, 19-20). Ceea ce era considerat natural („conform cu natura") în viața de zi cu zi a grecilor antici (cum ne asigură Artemidor din Efes, în secolul al II-lea e.n.) (413, p. 91) a devenit „contra naturii" sau „împotriva firii" (*para physin*) începând cu monahismul ascetic creștin.

*

Ciobanii nu sunt singurii oameni care duc o viață izolată și de abstinență sexuală prelungită. Să-i mai amimntim și pe călugări, pe militari, pe pușcăriași etc. În mod firesc, recluziunea favorizează apariția diverselor năravuri, perversiuni sau deviații sexuale, printre care autoerotismul.

Cum a devenit personajul veterotestamentar Onan patronul masturbării?! Textul care îl definește pe eroul biblic se află în cartea *Genezei*:

> Când [Onan] intra la femeia fratelui își vărsa sămânța pe pământ, ca să nu-i dăruiască urmași fratelui său. Acest lucru a fost socotit rău înaintea lui Dumnezeu și l-a ucis pe acela (*Geneza* XXXVIII, 9-10) (90, p. 142).

Onan practica de fapt *coitus interruptus* (numit și „păcatul lui Onan"), nu *masturbarea*. Specialiștii susțin că abia pe la începutul secolului al XVIII-lea s-a produs confuzia dintre cele două acțiuni (671, p. 233). Originea termenului *masturbare* provine probabil din latină: *manus turpare* = „depravare cu mâna". La fel cum, în *Talmud* (*Nid.* 13b), masturbarea este numită „adulterul mâinii". Iudaismul și creștinismul au interzis cu strictețe *onanismul*, termen care numește actele sexuale care nu au ca finalitate procreația (masturbarea, *coitus interruptus* etc.). De aceea, autosatisfacerea erotică de către femei nici măcar nu este menționată

în textele talmudice, pentru că nu presupune pierderea de sămânță și deci compromiterea procreației (415, p. 610). Nici în legile religioase islamice nu se vorbește despre masturbarea femeilor. În schimb, atât pentru șiiți, cât și pentru sunniți, atingerea voluntară a penisului, pentru satisfacerea plăcerii sexuale, este considerată un act impur, care trebuie urmat de purificare prin abluțiune rituală (*wudū'*) (634).

32. Desen de Camil Ressu, cca 1930
(Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de Stampe)

Masturbarea feminină apare în textele antice grecești, fiind practicată mai ales de nevestele soldaților plecați la războaie îndelungate. Nu numai oștenii plecați la război suferă de abstinență sexuală, ci și nevestele lor rămase acasă. La comediograful antic Aristofan (*Lysistrata* III, 107-109), soțiile ostașilor participanți la războiul peloponeziac își satisfac singure poftele sexuale folosind pseudofalusuri confecționate din piele. Marii meșteri de astfel de „falusuri" erau milesienii din Asia Mică:

> Iar la noi încalte – se plânge ateniana Lysistrata – nici fărâmă de ibovnic n-a mai rămas pe loc! Și de când milesienii ne-au trădat n-am mai văzut nici măcar o sculă din alea de piele, lungă de opt degete, pentru vădane, din Milet de import, și care să ne vină într-ajutor – vai de mama lui de ajutor! (518).

*

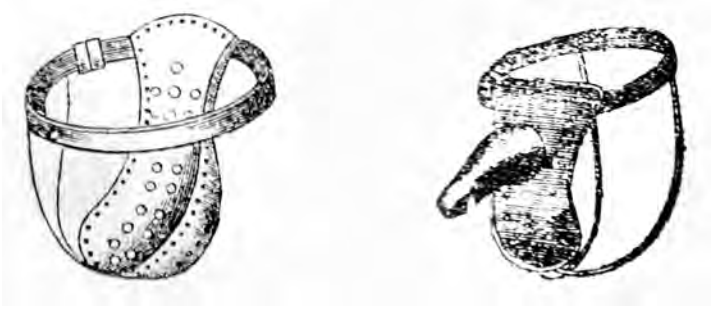
Termenul pentru masturbare care a pătruns în limba și literatura română veche, mai ales în zona bisericească, este *malahie* (din ngr. *malachia*): „Călugărul preot de va avea cu mâna păcat este *malachia*". În pravilele românești de la jumătatea secolului al XVII-lea (*Îndreptarea legii*, 1652) este condamnată ca mare păcat masturbarea reciprocă dintre doi călugări: „Iară de se va face malachia între dânșii, atunce să mănânce sec 80 de zile, sau să nu se priceștuiască [= împărtășească] ani 2 și să facă în toate zilele metanii câte 50". Masturbarea propriu-zisă, mai ales în mediul călugăresco-preoțesc, este blamată într-un capitol special (glava 329), intitulat „Pentru malachia, adecă cine-ș bate mădulariul în mâni":

> Iară de va fi cineva de în partea și rândul sfinției și mai nainte de luarea preoției va cădea într-acel păcat al malachiei, acela întâi să se canonească, de-aciia să se hirotonească. Iară deacă să va face preot, va face fără minte, să fie lipsit de preoție un an; iară de o va face cu minte după aceia, atunce să fie lipsit de preoția lui de tot. Iară de va face aceasta călugărul, canonul lui iaste să mănânce sec 60 [de zile] și să facă metanii în câte 80 [de zile] (416, p. 302; 131, p. 436).

Cât despre bărbații „civili", mai ales cei tineri, pur și simplu ei erau deconsiliați să se „joace" cu „mădulariul cel ascuns", mai ales în public. Erau în epocă scrieri menite să modifice „relele năravuri" în „bune maniere". Asta a încercat să facă și cărturarul bănățean Dimitrie Țichindeal, cel cu „gură de aur", care a publicat la Buda, în 1813, *Îndreptări moralicești tinerilor foarte folositoare*:

> Mâinile tale în nădragi, la mădulariul cel ascuns, înaintea oamenilor să nu le bagi, nici să te scarpini, nici să te atingi de dânsul (493, p. 162).

Era probabil un năravcomun în epocă. La jumătatea aceluiași secol XIX, și Anton Pann încerca să-l convingă pe cititor că „e lucru de rușine" ca, în public, „să fie mâinile-ajunse/ spre părțile cele ascunse" (381, p. 372).



33. Centuri antimasturbare (revista *Medicina populară*, 1906)

Mai mult decât atât, s-au inventat un fel de „centuri de castitate", făcute „din piele moale", care se montau fetelor și băieților ca să înfrâneze posibilitatea acestora de a se masturba. În 1906, astfel de centuri erau prezentate în revista *Medicina populară* (573).

*

Referitor la onanismul practicat de soldați, voi da un pasaj parodic dintr-un roman scris de Guillaume Apollinaire la începutul secolului XX (*Les onze mille verges ou Les amours d'un hospodar*, 1907). Este vorba de instruirea unui soldat de către un ofițer precaut:

> — Masturbarea e o calitate militară. Orice soldat bine instruit trebuie să știe că, la vreme de război, singurul act de amor permis este onanismul. Fă mai bine labă, dar nu te atinge nici de femei, nici de animale (279, p. 115).

Uneori, imaginația erotică a militarilor era hrănită cu anumite publicații pornografice ilustrate, realizate special în acest scop. Un ofițer din timpul războiului ruso-japonez (1904-1905) se referă la astfel de cărticele în același roman al lui Apollinaire:

> Toți ofițerii și soldații noștri, spuse ofițerul [japonez], au asemenea cărți. Așa că se pot lipsi de femei, masturbându-se în timp ce contemplă aceste desene priapice (279, p. 134).

Recent, istoricul de artă Florin Pădurean a descoperit la Cabinetul de Stampe al Bibliotecii Academiei Române mai multe numere ale publicației într-un singur exemplar, intitulată *Nu te lăsa*, scrisă și ilustrată de Nicolae Tonitza în 1917 (414, p. 86). Pictorul, un maestru al nudurilor feminine, a realizat de mână această revistă în timp ce se afla în lagărul de prizonieri români de la Kărdjali (Bulgaria), după ce a participat ca soldat în bătălia de la Turtucaia (1916). Plină cu desene de nuduri excitante, revista *Nu te lăsa* era realizată de Tonitza pentru camarazii săi (la care ajungea „din mână-n mână"), inclusiv pentru a-i ajuta să-și satisfacă – tot „de mână" – nevoile sexuale. Editorialul cvasiironic semnat de Tonitza (redactor-ilustrator-editor), publicat în primul număr al revistei (8 noiembrie 1917) spune totul în această privință:

> [Revista] *Nu te lăsa* a fost creată și cu scopul de a înlocui – pe cât posibil aici în captivitate – nu numai bulgurul, fasolea, pâinea și sâcâmul, ci și femeia. În definitiv, câți din lectorii noștri, după ce vor fi contemplat ziua splendidele noastre vignete, nu vor încerca, peste noapte, voluptoasele zguduiri ușurătoare, pe care nu ni le poate procura altădată decât căldura fermecătoare a unui trup de femeie? (417).

*

În ocna imaginată de Vasile Voiculescu în romanul *Zahei orbul* (1947-1958), generații întregi de pușcăriași au dăltuit într-o boltă a salinei un fel de „capiște neagră", un templu al viciului, în care veneau deținuții să se masturbeze. La „iconostasul" păcătos, în locul icoanelor sfinte, erau săpate în stânca de sare imagini ale desfrânării:

> [Era un] iconostas împodobit cu șiruri de stane dăltuite, toate închipuind femei. Femei goale, unele lucrate cu migală, altele strujite grosolan, cu stăruință numai asupra unor anume părți și organe. Toate mai mari decât mărimea firească, în goliciuni

> desfrânate, pulpeșe, pântecoase, cu țâțe năpraznice boldite către privitori, unele cu coapse rășchirate să li se vadă sexurile căscate, altele cu șale încordate de spasme, câteva încremenite pe brânci cu șezuturi bucălate întoarse la îndemâna închinătorilor, multe răsturnate cu genunchii dați în lături parcă ahtiate să-și primească amanții, sau trântite de-a dreptul pe pământ și lungite cu picioarele în sus. […] Făcute numai pentru noapte, ele slujeau doar pipăitului și îmbrățișărilor pe întuneric.

Stările de psihopatologie sexuală pe care le trăiesc pușcăriașii au fost detaliat descrise de autor în epoca scrierii romanului, înainte ca el însuși să fi cunoscut spațiul concentrațional (1958-1962) în timpul regimului comunist:

> Aici, în capiștea neagră [construită în ocnă], alergau chinuiți de pofte, înfierbântații de dorințe, să mângâie, să îmbrățișeze, să sărute nurii pietroși de care să-și sleiască clocotul simțurilor înnebunite de înfrânări năsilnice și să-și molcomească aprinderile în umeda lor răceală (101, pp. 310-311).

Zoofilie

Urmuz

Personajele proto-avangardistului Urmuz – „premergătorul" unei „noi geografii a sensibilității", cum l-a definit Geo Bogza – au pregnante apucături zoofile. Într-adevăr, în stilul ludico-suprarealist al autorului, protagonistul din nuvela urmuziană *Plecare în străinătate* are „legături de inimă cu o focă", soția sa fiind „roasă de viermele geloziei". În „romanul în patru părți" *Pâlnia și Stamate*, protagonistul este irezistibil atras erotic de o sirenă cu „voce seducătoare", „corp lasciv" și „gesturi perverse". După prima penetrare Stamate simți „divinii fiori ai dragostei". La rândul său, Ismaïl – cel din nuvela *Ismaïl și Turnavitu* – întreține relații sexuale cu viezuri (de fapt, îi dezvirginează), fără să aibă probleme de natură juridică sau etică. El crește aceste animale într-o „pepinieră situată în fundul unei gropi din Dobrogea":

> [Ismaïl] îi întreține [pe viezuri] până ce au împlinit vârsta de 16 ani și au căpătat forme mai pline, când, la adăpost de orice răspundere penală, îi necinstește rând pe rând și fără pic de mustrare de cuget.

Uneori libidoul sexual al protagonistului se transformă în apetit culinar. În astfel de cazuri, Ismaïl mănâncă în timpul nopții un viezure „crud și viu", asta „după ce mai întâi i-a rupt urechile și a stors pe el puțină lămâie" (117, pp. 10, 13, 21, 92, 129). Urmuz a compus astfel de texte în primul deceniu al secolului XX, „cu mulți ani înainte de primele începuturi ale dadaismului", cum se exprimă Geo Bogza (revista *unu*, nr. 31, noiembrie 1930). Tristan Tzara însuși sugerează apucături zoofile, într-un manifest dada din epoca „Insurecției de la Zürich", vorbind despre „acei poeți care își satisfac nevoile legitime de onanie rece în blănuri calde" (263, p. 30).

Geo Bogza & Emil Brumaru

Rămânând în zona avangardei istorice, este profitabil să recitesc faimosul volum *Poemul invectivă*, publicat de Geo Bogza în 1933. Protagonistul uneia dintre poezii, „Prezentarea eroului legendar", este un văcar zoofil, poreclit Bucșe-n Bacșe, din satul Brebu, care întreținea relații sexuale cu vacile sale. Văzându-și vitele păscând, „un fior mistic îl străbătea [pe văcar] din creștet până în tălpi":

> Erau vaci văduve și vaci fecioare
> Unele cât se poate de frumoase
> Și al naibii Bucșe-n Bacșe s-a dat în dragoste cu ele
> Aveau un sex drăguț și galben ca o felie de dovleac
> Și păreau foarte mulțumite de omenescul lor amant (146, p. 72).

Același poet, în același volum, controversat în epocă, a publicat un poem despre o doamnă cam trecută care visează că este violată de un bivol („Femeia vestejită cu cărăbuși grefați pe ovare […]/ Visase un bivol roș cu sexul pus în coarne") și un alt poem, intitulat „Balada domniței care s-a culcat cu câini" (146, pp. 28, 65). Peste decenii, poetul erotico-oniric Emil Brumaru va scrie un rondel despre profesoare și eleve de liceu visând că se acuplează

cu armăsari cu falusuri „prea groase" și „prea lungi" („Rondelul pulelor de cai", 2008), dar și un poem despre „ciobanul mișel" – „Care, tot sihăstrind în dos de stână,/ Și-o freacă-n blana fragedului miel" („Îmi stai pe creieri", 2008) (451, pp. 235, 245).

Mateiu Caragiale & G.M. Zamfirescu

O „domniță" din romanul lui Mateiu Caragiale *Craii de Curtea-Veche* (1929), Sultana Negreanu, o boieroaică „nesătulă" sexual din neamul Arnotenilor, își „spurcase [trupul] până și cu dulăii" (254, p. 112).

34. Desene de Camil Ressu, cca 1930
(Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de Stampe)

În romanul *Maidanul cu dragoste* al lui G.M. Zamfirescu, țiganca Safta – „marea preotească" a inițierii sexuale a fetelor de mahala – le relata novicelor diverse „isprăvi și întâmplări de dragoste", inclusiv manifestări zoofile, „povești erotice [...] cu animale și mai ales cu armăsari boerești și iepe sirepe" (135, I, pp. 214-215). Pare că ne aflăm în zona liberă a isprăvilor erotice povestite la un taifas. Astfel, într-o nuvelă din *Decameronul*, Boccaccio imaginează un personaj din sudul Peninsulei Italice – un mic negustor care transportă marfa cu o iapă – care își satisface nevoile sexuale cu animalul:

> Eu mă simt ca-n sânul lui Avram în grajd, căci ori de câte ori am chef îmi fac din iapă o fetișcană frumoasă și mă culc cu ea, iar după aceea o fac iar iapă, așa că nu-mi convine să mă despart de ea (51, II, p. 417).

Vasile Voiculescu

Și în proza lui Vasile Voiculescu apar referiri la relații sexuale dintre văcari și vitele pe care le îngrijesc. În nuvela *Ultimul Berevoi* (1949), când solomonarul vrea să organizeze pe munte, la ciurdă, un ritual de inițiere, acesta le cere văcarilor să rămână „curați" la trup și suflet și „să nu se pângărească cumva cu vreo vită" până în momentul inițierii (101, p. 166). Dar cel mai interesant text referitor la zoofilie din literatura română este o nuvelă scrisă de Vasile Voiculescu în 1947, *Vaca blestemată*, și nu *Vaca năzdrăvană*, cum îi apare titlul într-o onorabilă, de altfel, *Encyclopedia of Erotic Literature* (712). Și asta pentru că scenariul povestirii este surprinzător. Nu este vorba doar de simple împerecheri ale omului cu animalul. E vorba de dragoste adevărată între om și animal, cu tot ceea ce presupune ea: dor, gelozie, dorință erotică, relații sexuale, crimă pasională etc. Pădurarul Breb își iubește cu ardoare vaca Dumana, o bovină „de rasă nobilă, fala gospodăriei lui". Modul drăgăstos în care pădurarul o percepe pe Dumana este simptomatic:

> Vita era nespus de frumoasă. De o pură frumusețe animală. Un exemplar de tot rar, cu capul mic, împodobit de coarnele aduse ca la luna nouă, cu ochii mari, dulci, cu priviri mătăsoase, cu grumazul mândru, cu șolduri largi și trupul falnic, unduios la mers ca o navă elegantă, albă cu portocaliu, parcă ar fi fost zugrăvită de un meșter. Iar ugerul, visterie a laptelui, cu străvezeli trandafirii, se legăna umflat de bunătăți ca o căldare de argint (145, p. 453).

În mintea bărbatului se naște o insolită competiție erotică dintre nevasta pădurarului, Domnica, și vaca acestuia, Dumana. Domnica *versus* Dumana, o cvasiomofonie voită de autor. Cea de-a doua câștigă confruntarea în mod explicit:

> Până acum câțiva ani Breb era sigur că din tot ce i-a dat Dumnezeu, nevasta îi este mai scumpă și mai dragă pe lume. Acum, când sita [= vaginul] se mai învechise, dacă s-ar fi socotit bine în sufletul lui, nu se știe dacă n-ar fi aflat că ține mai mult la [vaca] Dumana.

Dar, de la un timp, vita s-a îmbolnăvit, „își schimbase firea". Pădurarul a chemat acasă vrăjitoare, vraci și popi să o descânte. Totul în zadar:

> [Dumana] se făcuse rea, neascultătoare, da cu piciorul, împungea copiii, nu mai suferea să fie mulsă. Și mai ales nu mai da lapte (145, p. 453).

Atunci Breb a urmărit-o în taină în pădure și a surprins-o întâlnindu-se într-un luminiș cu un țigan tânăr, cu un „amant". Ca un vițel, flăcăul a supt din ugerul vacii, păstrat plin anume pentru el. Sub privirile geloase ale pădurarului, a urmat un lung preludiu erotic. Acuplarea dintre bărbat („ca un faun") și femelă este descrisă de prozator cu lux de amănunte:

> În sfârșit, sugarul se sătură de lapte. Se ridică... Și sub ochii holbați de groază ai pădurarului, se schimbă din fiu în ibovnic. Cu mâinile-i negre începu niște mângâieri meșteșugite, lungi dezmierdări întârziate printre coapsele animalului, între pulpele cu piele subțire și gâdilitoare, cu care atâța simțurile vitei. Vaca, supusă, cu ochii leșinați, începu să-și vălureze trupul, să-și lăbărțeze flancurile pline cu desfrânare, să mugească scurt și să gâfâie, ca o hetairă, pălită de voluptăți neîngăduite. Găliganul, ca un faun aprins el însuși ca de o scârnavă luxură, urcat pe un buștean lângă dobitocul ieșit din fire, se pregătea, amant bestial, pentru fornicare (145, p. 458).

Urmează o scenă clasică de adulter, de bărbat care-și surprinde iubita înșelându-l cu un amant (cu „omenescul ei amant", cum ar spune Bogza). Simțindu-se trădat de femela iubită, pădurarul Breb își scoate arma și o împușcă mortal pe Dumana. Tânărul țigan fuge și scapă în pădure.

Breb, protagonistul nuvelei lui Vasile Voiculescu, îndeplinește doar pe jumătate prescripția veterotestamentară de a ucide atât omul zoofil (fie el bărbat sau femeie), cât și animalul cu care s-a împerecheat. Evident, interdicția biblică expresă a zoofiliei, precum și sancțiunile extreme prevăzute demonstrează fără tăgadă existența în epocă a năravului respectiv. Mai ales că interdicția este dictată lui Moise de însuși Iehova:

> Domnul i-a vorbit lui Moise cu aceste cuvinte: […] „Dacă cineva se va împreuna cu un dobitoc, să fie pedepsit cu moartea, iar dobitocul să fie ucis. Dacă o femeie se va apropia de un dobitoc pentru a se împreuna cu el, să omorâți și femeia, și dobitocul; să fie uciși, căci sunt vinovați" (*Leviticul* XX, 15-16) (90, p. 388).

Năravul zoofil era foarte răspândit în Antichitate, odată ce sancțiunea este dublată și în *Exod*: „Oricine se împreunează cu [un] dobitoc, să fie osândit la moarte" (*Exodul* XXII, 18) (90, p. 248).

Anume în cazul nuvelei lui Vasile Voiculescu (*Vaca blestemată*, 1947) avem de-a face cu două situații de „triunghi sexual", ambele formate din câte doi oameni și un animal. Primul triunghi sexual este format din vaca Dumana, soția Domnica și pădurarul Breb, iar al doilea, din vaca Dumana, flăcăul țigan și pădurarul Breb.

Competiția erotică (gelozia chiar) dintre femela și femeia cu care trăiește simultan pădurarul apare ca un motiv și în folclorul pastoral. Am văzut mai sus o poveste maramureșeană (culeasă în 1922 de Tache Papahagi) referitoare la un păstor care și-a adus la stână „o muiere", dar a ascuns-o „sub gubă" ca pe o tainică amantă, „pentru ca să nu știe oile că amu are mândră" (100, p. 123). „Oița" poate să-l despartă pe cioban de „băciță", ca într-un cântec popular cules din mediul pastoral tot din zona Maramureșului:

> O, măi, frumos îi izvorașu';
> Mai frumos îi ciobănașu'
> Când pleacă cu-a lui oiță,
> Despărțindu-l de băciță! (103, p. 63).

Uneori, dimpotrivă, iubita îl desparte pe cioban de oile sale: „Mândro, pentru ochii tăi/ Am lăsat oile-n văi" (cules de C. Mohanu).

Mircea Eliade

Revenind la literatura cultă, ar trebui amintită în acest context și nuvela lui Mircea Eliade *Pe strada Mântuleasa*, scrisă de istoricul religiilor în perioada 1955-1967. Personajul care mă interesează acum este Oana (fiica unui cârciumar din Obor), care – la opt-sprezece ani – „avea aproape doi metri patruzeci". Era o „namilă"

de om care făcea descântece de dragoste cu mătrăgună ca să-și găsească un bărbat (107, p. 478). După ce „i s-a urât de fetie", ea a fost dezvirginată de ciobanii din stânele de pe munți. Dar „Oana îi vlăguise pe toți" bărbații. Apoi a început să se împerecheze cu „un taur grozav" care trăia pe dealuri:

> Oana a azvârlit treanța de rochie de pe ea și umbla goală, zi și noapte. Iar în nopțile cu lună, mugea taurul de se auzea în șapte văi, și se trezeau oamenii înfricoșați, și așa s-a făcut că au văzut-o toți alergând goală peste dealuri, cu părul fâlfâindu-i pe umeri, și cu taurul în urma ei. Și au văzut-o cum se oprea pe neașteptate, se încovoia puțin din șale, și apoi răcnea, că o pătrundea taurul, și rămâneau așa, împreunați, vreme îndelungată, cu taurul în spinarea ei, mugind și scăpărând din copite (491, pp. 247-253).

Până la urmă, jandarmii l-au împușcat pe taur și au arestat-o pe Oana. Fiind dusă la secție sub escortă, oamenii din sat „o huiduiau și-i strigau că e curvă și nelegiuită". Observ deocamdată că de multe ori, în cazul relațiilor zoofile, cel puțin unul dintre parteneri (omul sau animalul) este ucis de către oamenii „ne-nelegiuiți". Este modul în care societatea tradițională înțelege să sancționeze relațiile sexuale anormale. Similar se întâmplă și într-un roman al meu de tinerețe (***711***).

Jandarmii din nuvela eliadiană și protagonistul din nuvela lui Vasile Voiculescu omoară doar animalul „vinovat", îndeplinind – cum am remarcat deja – doar pe jumătate prescripția veterotestamentară (*Leviticul* XX, 15-16) de a ucide atât persoana cu apucături zoofile, cât și animalul cu care s-a împerecheat.

Dimitrie Cantemir

În ceea ce privește zoofilia, să trecem de la opincă la vlădică. Urmează o poveste care cu siguranță l-ar fi încântat pe J.L. Borges și l-ar fi inspirat să compună o nouă nuvelă. Este vorba de sultanul Ibrahim (1615-1648), aflat pe tronul Imperiului Otoman timp de opt ani (1640-1648). Suveranul turc și-a petrecut pubertatea, adolescența și tinerețea (cca 1623-1640) în totală recluziune, fiind ținut închis într-un turn de fratele său, sultanul de atunci. Acest fapt i-a provocat unele devianțe comportamentale, inclusiv

de natură sexuală. Nu este de mirare că a fost numit Ibrahim cel Nebun, cel Diliu (Deli Ibrahim). Dimitrie Cantemir relatează faptul că, într-una din călătoriile sale, sultanul Ibrahim s-a îndrăgostit de o „vacă sălbatică". Suveranul turc a ordonat să se facă din aur un model după vaginul acesteia. Așa cum prințul din basm și-a trimis slujitorii să caute prin regat o fată căreia să i se potrivească pantoful Cenușăresei, tot așa sultanul Ibrahim și-a trimis supușii prin tot imperiul să găsească o fecioară al cărei vagin să fie identic cu cel al femelei cornute. Iată povestea spusă de Cantemir în latină, în traducerea greoaie și arhaizantă a ardeleanului Iosif Hodoșiu (*Istoria Imperiului Ottomanu. Crescerea și scăderea lui*, 1876). Transcriu tălmăcirea realizată de Hodoșiu, cu unele mici modificări ortografice:

> O dată, din întâmplare, [sultanul Ibrahim] a văzut partea genitală de la una vacă sălbatică. Răpit de poftă brutală, lăsă a se face din aur un model ca aceea, și-l trimise în tot imperiul cu ordinul de a căuta o muiere care să aibă [vaginul] chiar ca vaca și care să-i servească plăcerilor sale. În fine, se zice că s-ar fi aflat una, pe care apoi a și luat-o între concubinele sale (21, p. 386).

Profesorul Vlad Alexandrescu – căruia îi mulțumesc și pe această cale – mi-a atras atenția asupra a două scăpări ale traducătorului ardelean. În primul rând, în relatarea lui Cantemir, fata adusă în haremul sultanului Ibrahim pentru ca „să-i servească plăcerilor sale" era o armeancă. Problema erotismului exotic am abordat-o cu un alt prilej (69, pp. 109-113). Este un detaliu pe care – în mod inexplicabil – Iosif Hodoșiu l-a ignorat în traducerea sa:

> Repertam tandem esse Armenam talem fuisse, eamque in gynaeceum receptam referunt.

În al doilea rând, nu este vorba de vaginul unei „vaci sălbatice", ci de cel al unei antilope africane (gazele), de vaginul unei bubale (*bubalae pudenda*, la Dimitrie Cantemir).

Sultanul Ibrahim „era dedat voluptației", motiv pentru care apela la diverse substanțe afrodiziace, revigorante sexual, probabil opiu cu cantaridă:

> Se zice – consemnează prințul Cantemir – că toată viața [sultanul Ibrahim] și-o petrecea în plăceri sensuale. Și când natura stoarsă nu-l mai ajuta, el recurgea la beuturi iritațioase și la alte secrete pentru a-și reînnoi puterile la delectațiunile venerice (21, p. 386).

Înclinațiile zoofile ale sultanului au fost cunoscute și înainte de episodul „îndrăgostirii" acestuia de antilopa africană, cea bine dotată din punct de vedere sexual. „Nechezând ca armăsariul", povestește Dimitrie Cantemir, suveranul otoman își viola cu bestialitate cadânele din harem (dispunea de 280 de asemenea concubine), cărora le poruncea să-i opună rezistență. Și, ca să se excite sexual, el a cerut să i se confecționeze pernele din dormitor cu diverse blănuri de animale „cu pielile cele mai fine". Psihiatrul austro-german Richard Freiherr von Krafft-Ebing – cel care a inclus *zoofilia* în domeniul psihopatologiei erotice – a descris în principala sa lucrare (*Psychopathia Sexualis*, 1886) mai multe cazuri umane de „violare sexuală a animalelor (bestialitate)" și de atracție sexuală față de blănuri și piei de animale.

Istorie, religie și mit

În *Epopeea lui Ghilgameș*, eroul sălbatic Enkidu se împerechează cu gazelele și cu alte animale din stepă, până când este „civilizat" („umanizat") de o curtezană. Cu această „preoteasă a zeiței Aruru" (422, p. 67), eroul se culcă șase zile și șapte nopți. Astfel, Enkidu „devine om". În termenii lui Jean Bottéro, „el iese din natură și intră în cultură" (327, p. 19). El nu mai ascultă (doar) de legile naturii, adaug eu, ci (și) de cele ale culturii. Cu alte cuvinte, din punctul de vedere al naturii, el devine un animal ratat, un om. Dovadă faptul că, după ce a fost inițiat sexual de hierodulă, animalele sălbatice, gazelele n-au mai vrut să se împerecheze cu Enkidu:

> Curtezana și-a desfăcut sânii și dezgolit [trupul] și el a [văzut] frumusețea ei;
> Ea nu s-a rușinat în timp ce observa ardoarea lui.
> Ea și-a pus deoparte haina și el a venit la ea.
> Ea l-a dezmierdat, pe el, sălbaticul, cum știe o femeie,
> În timp ce dragostea lui era îndreptată către ea.

> Șase zile și șapte nopți Enkidu a venit și s-a împreunat cu ea.
> După ce s-a săturat de farmecele ei,
> El și-a îndreptat fața către animalele sale sălbatice,
> [Dar,] la vederea lui, a lui Enkidu, gazelele au fugit,
> Animalele sălbatice din stepă se fereau de corpul lui
> (3, pp. 112-113).

Cu alte cuvinte, culcându-se cu o ființă umană, Enkidu devenise *impur* pentru gazéle și acestea nu-l mai doreau. Vezi mai sus povestea maramureșeană în care ciobanul trăiește în taină cu mândra, ca să nu se supere oile.

În general, în Orientul Apropiat, de la unele texte veterotestamentare (*Proverbele lui Solomon*, *Cântarea cântărilor*) până la literatura medievală persană și arabă, corpul gazelei (sau al mânzei) a fost elementul de comparație preferat pentru descrierea frumuseții și senzualității persoanei iubite:

> Bucură-te de femeia ta cea din tinerețe. Cerboaică prea iubită, gazelă plină de farmec! Iubirea ei să te îmbete în toată vremea, dragostea ei să te ademenească neîncetat! (*Proverbele lui Solomon* V, 18-19);

sau:

> „Mi te închipui și te asemăn, draga mea, cu o mânză" sau „Iară cei doi sâni ai tăi: ca doi pui de gemeni sunt ai unei gazele" (*Cântarea cântărilor* I, 9 și IV, 5).

Este firesc să ne întrebăm, odată cu Amos Oz (533, p. 81), cum se face că „un text profund erotic" precum *Cântarea cântărilor* și-a găsit locul în canonul veterotestamentar.

Pentru a descrie virilitatea bărbaților și vigoarea lor sexuală, aceștia erau asemănați cu armăsarii sau măgarii, ca în pasajul cu fetele desfrânate din Cartea lui Iezechiel:

> Și ți-a sporit desfrânarea, ca să-ți amintești de zilele tinereții tale, când te-ai desfrânat în Egipt; și te-ai aprins după caldei, care au trupurile ca ale măgarilor și bărbățiile ca ale cailor (*Iezechiel* XXIII, 19-20) (320, p. 137).

În literatură este uzual motivul relațiilor sexuale dintre femei și bărbați metamorfozați în măgari, de la Apuleius (*Măgarul de aur*, sec. II e.n.) până la Shakespeare (*Visul unei nopți de vară*, 1595): „O, cât îmi ești de drag! O, ce nebună-s după tine!", spune Titania către măgarul Bottom (actul IV, scena 1) (618).

*

O scurtă paranteză. La baza templului Lakshmana (secolul al X-lea e.n.), din cadrul imensului complex religios de la Khajurāho (statul Madhya Pradesh din centrul Indiei), este reprezentată sculptural scena copulației „pe la spate" (*a tergo*) a unui bărbat cu o iapă. David Smith susține că bărbatul are pe chip un zâmbet de satisfacție (596, p. 195). Este una dintre sculpturile cele mai fotografiate și comentate (cu chicoteli de prost gust) de către cohortele de turiști occidentali. Acest „templu al dragostei" este considerat a fi o reprezentare sculpturală a tratatului *Kama Sutra*.

35. Scenă de zoofilie, templul Lakshmana (India, secolul al X-lea e.n.)

O scenă similară de relații zoofile dintre un soldat cazac și o iapă, petrecută undeva în Extremul Orient (în Manciuria), este descrisă de Guillaume Apollinaire într-un roman în care vorbește despre războiul ruso-japonez de la începutul secolului XX (*Les onze mille verges ou Les amours d'un hospodar*, 1907). Într-un mod ludic, scena este anticipată dinainte, în marșul cântat de trupele de țărani-ostași ruși care pleacă din Sankt-Petersburg spre frontul din Manciuria:

Să-ncălecăm-ncălecăm, frații mei, țărani,
Iapa ofițerului,
Căci ea are găvanul mai strâmt
Decât al fetelor de tătari.

Mai mult decât atât, în imnul militar imaginat de Apollinaire, nu numai țăranii care pleacă pe front se văd rezolvându-și poftele sexuale cu animalele, ci și nevestele lor, rămase acasă:

Sărmane țărănoi, du-te la război,
Căci muierea ta se va împreuna
Cu taurii din oborul tău (279, pp. 76, 114).

Revenind la reprezentarea sculpturală de la templul indian, Michel Onfray se ridică împotriva explicației simpliste, date de alți comentatori, cum că – fiind vorba de un războinic cu iapa sa – împerecherea lor ar fi doar „un paliativ datorat lipsei de femei pe câmpul de luptă". Și asta, printre altele, pentru că „războinicii aduc întotdeauna bordeluri de campanie în zona din spatele operațiunilor militare". Pentru filozoful francez, ar fi vorba de un ritual inițiatic șivait:

> Scena de împerechere a unui om cu un cal teatralizează un ritual prin care se înfăptuiește unirea unor forțe elementare și primordiale. […] Zoofilul împlinește un ritual care-l asimilează cu Șiva procreând, creând, prin unirea organelor sexuale respective [= *linga* și *yoni*]. În șivaism – conchide Onfray –, actul sexual oferă [oamenilor] ocazia de a-i imita pe zei. […] Potrivit principiilor șivaite, orice copulație re-creează lumea (113, pp. 163-179).

Într-un articol memorabil din 1934, intitulat simplu: „Sex", Mircea Eliade ajungea la concluzii asemănătoare. Istoricul religiilor se referea la șivaism, nu anume la scena de zoofilie din templul Lakshmana:

> Fecioarele indiene ating simbolul inconfundabil genital [= lingam] al zeului Șiva fiind perfect conștiente de rostul lui. Dar ele nu văd eroticul, omenescul, tentația sau obsesia sexuală în acest simbol; văd pur și simplu ceea ce este esențial: puterea lui creatoare, dătătoare de viață (278, pp. 104-105).

*

În timp ce personajul imaginat de Apuleius, metamorfozat în măgar auriu, făcea dragoste cu „o doamnă distinsă și bogată" („un contact nepotrivit"), acesta se gândea că, totuși, „plăcerile pe care mama Minotaurului [= regina Pasiphae] le gustase cu taurul ei adulter nu fuseseră o simplă născocire" (532, p. 250).

Să ne aducem aminte că arhitectul legendar Dedal a meșterit un fals vagin de vacă. Un artefact. Ba chiar a confecționat din lemn o întreagă vacă artificială în care s-a inserat Pasiphae, soția regelui cretan Minos. Șiretlicul imaginat de Dedal avea menirea ca regina Pasiphae (stând într-un ambalaj zoomorf) să atragă erotic taurul alb trimis de zeul Poseidon să devasteze Creta. Regina cretană și-a poziționat vaginul în dreptul celui al vacii dedaliene de lemn. Stratagema a reușit, astfel că taurul s-a împerecheat cu soția regelui Minos. Se spune că anume din această legendă s-a născut expresia „bărbat încornorat" pentru cel înșelat de femeia lui. În urma acestei relații sexuale dintre om și animal, Pasiphae a dat naștere Minotaurului, jumătate om – jumătate animal:

> Se-ndrăgosti Pasiphae de taurul alb ca zăpada
> Și spre frumoasele junci ochi pizmăreți ațintea. […]
> Până la urmă cu-o juncă [din lemn] de-arțar amăgi [Pasiphae] pe-acel taur
> Și o jivină [= Minotaurul] a fost rodul prihanei de-atunci
> (Ovidiu, *Ars amandi*) (94, pp. 192-193).

De altfel, pornind de la unele mărturii mitologice, J.G. Frazer a construit o întreagă teorie privind o mascaradă din Cnossos, în care regele și regina se împerecheau mascați ca taur și, respectiv, ca vacă (110, p. 182).

Cu un alt prilej, într-un studiu intitulat „Fecioara și fiara: legarea magico-erotică" am abordat această temă din perspective mito-rituale (80, pp. 342-359). Mitologiile lumii abundă de relații zoofile și de acuplări dintre oameni și zei (sau *daimoni*) metamorfozați în animale. În al său *Motif-Index of Folk-Literature* (1932-1937), Stith Thompson consemnează legendele și miturile privind această perversiune, această deviață sexuală: *T465. Bestiality. Intercourse of a human being and an animal* („Zoofilie: relații sexuale dintre un om și un animal") (1, p. 388). În mitologia greco-romană,

Jupiter este campionul unor astfel de relații, fie că, sub formă de lebădoi, se împerechează cu legendara regină Leda, fie că, sub formă de taur, o violează pe prințesa Europa: „Cu începutul – scrie Ovidiu în *Metamorfoze* –, [Europa] vine lângă el [= Jupiter tauromorf] și-i întinde flori către botul alb. Îndrăgostitul [taur] se bucură și, până să-i vină fericirea la care speră, el sărută mâinile fecioarei. Abia, ah! abia poate să-și amâne dorința" (622, p. 97).

36. Albrecht Dürer, *Fecioară răpită de un monstru acvatic cornut*, gravură, 1498

Patronul mitologic al zoofiliei ciobanilor pare să fie daimonul Pan, cel jumătate om – jumătate țap, zeul protector al păstorilor și al turmelor. Conform legendei, el i-ar fi învățat pe ciobani – așa cum am văzut mai sus – să practice nu numai masturbarea (remediu la frustrările sexuale învățat de la tatăl său, zeul Hermes), dar și zoofilia. Pan o practica, împerechindu-se pe pășunile munților cu capre și cu țapi. La fel făceau și silenii, satirii și faunii, diverși daimoni silvestri care au constituit prototipul Diavolului în cultura Occidentală.

37. Zoofilia zeului Pan (statuetă din perioada Imperiului Roman)

Ușor camuflat, acest motiv a pătruns și în mitologiile populare, în basme, mai ales la populațiile care practicau păstoritul în mod tradițional. Într-un basm din colecția arabă *O mie și una de nopți* (*Povestea cu țapul și cu fata regelui*), fata sultanului „din țara Indului" se căsătorește cu un țap, care o și dezvirginează în noaptea nunții (136, pp. 241-246). Două povești populare macedoromâne, culese în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, vorbesc despre feciori de împărat care se iubesc cu fete-caprine. Într-una din ele (*Împăratu cu zâna împărătească a zânelor*, culeasă în 1891 de Mihail G. Obedenaru), prințul aleargă să vâneze o zână metamorfozată în ciută. Până la urmă, „zâna îl luă de bărbat". Într-un alt basm aromân feciorul de împărat se îndrăgostește de o „fată cu piele de capră", o fecioară „nespus de frumoasă" (*Fata cu pielea de capră*, cules de C. Cosmescu la sfârșitul secolului al XIX-lea) (147, p. 185). Vezi și prostituata insolită, o femeie numită Capra (însoțită mereu de un țap), din filmul *Undeva la Palilula* (2012), după scenariul și în regia lui Silviu Purcărete. După o relație sexuală cu protagonistul filmului, ea dă naștere unui fel de faun, un băiat cu un picior de țap.

Dar poate că cea mai interesantă manifestare de zoofilie legendară este cea care apare în *Talmudul babilonian* (*B. Yebamot* 63a) și într-un *midrash* la *Geneza* (*Genesis Rabba* XVII, 4), ambele

datate în jurul anului 500 e.n. Textele spun că, după ce Dumnezeu l-a creat pe Adam (nu și pe Eva sau pe Lilith), acesta ar fi privit la animalele din jurul său, fiind gelos pe faptul că fiecare mascul își avea femela sa. Neavând cu cine să se împerecheze, Adam a făcut-o cu animalele femele, dar nu a fost satisfăcut sexual. Atunci și-a strigat nemulțumirea către Dumnezeu: „Fiecare creatură are o pereche; doar eu nu am". După acest reproș, Dumnezeu a creat-o pe Lilith, prima femeie, la fel cum l-a creat pe Adam.

Comentând aceste texte apocrife, Robert Graves și Raphael Patai au ajuns la următoarea concluzie: o legendă referitoare la faptul că primele contacte sexuale ale primului om au fost făcute cu animalele, nu cu o femeie, arată că zoofilia era o practică foarte uzuală printre păstorii din Orientul Apropiat (422, pp. 65-67). Multele interdicții veterotestamentare de a practica zoosexualitatea confirmă acest fapt: *Exodul* XXII, 18; *Leviticul* XVIII, 23, XX, 15-16 etc. Sunt de luat în considerație și relatările lui Pindar, Herodot și Plutarh privind năravuri similare practicate de păstorii de capre din bazinul estic al Mediteranei.

Pentru Sigmund Freud (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie / Trei eseuri despre teoria sexualității*, 1905), folosirea animalului ca „obiect sexual" (*Sexualobjekt*) intră la categoria „aberații". În acest caz, „atracția sexuală sare peste bariera speciei". Dar el admite că acest năravuri este răspândit, mai ales în mediul ciobanilor și țăranilor: „Raportul sexual cu animalele […] nu este deloc rar la populația rurală" (703, pp. 73-74).

În Evul Mediu românesc, pe la jumătatea secolului al XVII-lea, interdicțiile sunt drastice, dar nu mai este vorba de uciderea „omului [zoofil] și a dobitocului", ca în Biblie (*Leviticul* XX, 15-16). „Spune-mi [fiule] au doară ai căzut [în păcat] cu dobitoc sau cu pasăre?" (*Îndreptarea legii*, 1652) (416, p. 302; 131, p. 436). Sancțiunile sunt prevăzute în pravilele bisericești. Aspru pedepsit este nu numai preotul sau călugărul care „își va da trupul spre rușine ori cu jivine, ori cu dobitoace", dar și orice om obișnuit: „Cine curvește cu dobitocul, să i se taie lui trupul, ce să zice, mădulariul cel de rușine, că cu dânsul a făcut fărădelége" (*Pravila de la Govora*, 1640) (131, p. 436).

22. Legături primejdioase

Homosexualitate, înnăscută sau dobândită

Așa cum am văzut mai sus (capitolul 18, „Probarea publică a impotenței sexuale"), într-o cerere de divorț din 3 octombrie 1836, Ruxandra Balș se plângea mitropolitului Moldovei că bărbatul ei, „dumnealui hatmanul Anastasachi Bașotă", o lipsește „de plăcerile însoțârei". Este vorba de o jalbă, aflată în arhiva Mitropoliei Moldovei și Sucevei, publicată de istoricul Mihai-Răzvan Ungureanu. „Cinci ani sunt trecuți de când cel mai înainte bărbat al mieu nu-mi cunoaște patul!", scria indignată cucoana Balș.

Nu impotența boierului era cauza neîndeplinirii datoriilor „însoțârei", ci înclinațiile homosexuale ale hatmanului Bașotă. „O dișănțată îndărăptnicie a sa – își continuă jalba Ruxandra Balș – l-au rătăcit întru pidosnică hotărâre." Tânăra doamnă Balș s-a hotărât să-l scutească pe mitropolit de detaliile păcatului pederastiei:

> Nu socotesc de trebuință a Vă încrețălui auzul cu povestirea pricinii ce l-au îndemnat la o asămine și nelegiuită, și puțân cunoscută pravililor bunii cuvi[i]nți faptă (305, p. 81).

Este evident că Ruxandra Balș avea probleme de limbaj pentru a denumi pederastia în jalba ei de divorț. Termenii „homosexual" și „heterosexual" au fost forjați peste câteva decenii, în 1869, de publicistul maghiar Karl-Maria Kertbeny. Formulele folosite de cucoana Balș variază între „dișănțată îndărăptnicie" și „pidosnică hotărâre". În paranteză fie spus, totuși, homosexualitatea nu era în epocă o faptă atât de „puțân cunoscută", cum se jeluia tânăra boieroaică. Cu două veacuri înainte de pățaniile erotice ale doamnei Balș, homosexualitatea era tranșant exprimată de

Grigore Ureche. Cronicarul moldovean credea, de pildă, că trecerea la mahomedanism a lui Iliaș al II-lea Rareș Vodă (1546-1551) l-a dus pe domnitorul „turcit" la „slobozenie [erotică] mahmetenească". Era un suveran cu practici bisexuale, cu apucături homosexuale diurne și curvăsării heterosexuale nocturne:

> Că avându lângă sine sfeatnici tineri turci – scria Grigore Ureche –, cu carii zioa petrecea și să dezmierda, iar noaptea cu turcoaice curvind din obiceaele creștinești s-au depărtat (418, p. 120).

Aplecarea către islam a lui Iliaș Rareș Vodă s-a extins și asupra fratelui acestuia, care i-a urmat pentru o scurtă perioadă la tronul Moldovei, domnitorul Ștefan Rareș (1551-1552). În cronica sa, egumenul Eftimie, contemporan cu domnia celor doi frați, a descris la rândul său excesele și păcatele sexuale (și nu numai) pe care le practica Ștefan Rareș Vodă. Din câteva tușe groase, cronicarul trasează un portret sumbru:

> [Domnitorul și-a adus] curve turcoaice și hogi [= clerici] turci și alții apucați de diavol. […] Acest murdar ucigaș băutor de sânge era plin de mânia femeiască, precum și de cea bărbătească și s-a murdărit pe sine în toate faptele necuviincioase, făptuind desfrânări și jafuri, omoruri și lăcomii și altele asemenea acestora (*Cronica lui Eftimie*, jumătatea secolului al XVI-lea) (111, p. 141).

La jumătatea secolului al XV-lea, adolescent fiind, Radu Drăculea (fratele vitreg al lui Vlad Țepeș), viitorul domn al Munteniei (1462-1475), se afla ca ostatec de lux la curtea sultanului Mahomed al II-lea Cuceritorul. Fiind un băiat foarte chipeș (de aici porecla „cel Frumos"), a devenit favoritul sexual al sultanului. Asta după ce a rezistat unui viol din partea acestuia, așa cum relatează cronicarul bizantin Laonic Chalcocondil:

> Fiindu-i drag băiatul, [Mahomed al II-lea] îl chema la petreceri și, închinând cu patimă păharul către el, îl chema în camera de culcare. Și băiatul, fără a bănui că va păți așa ceva din partea împăratului, l-a văzut pe împărat repezindu-se la el pentru un lucru de așa fel și s-a împotrivit și nu se da la dorința împăratului. Și-l săruta împotriva voiei lui și băiatul, scoțând un pumnal îl lovește în coapsă pe împărat și așa îndată a luat-o la fugă, pe

> unde a putut […]. [Dar,] nu cu mult mai pe urmă, [Radu cel Frumos] a venit la Poartă și a devenit favoritul împăratului (432).

Trebuie subliniat faptul că, în religia islamică, homosexualitatea este privită ca „un lucru grozav [= groaznic] și respingător", despre care însuși Allah ar fi spus:

> Voi vă dedați acestei scârboșenii pe care nimeni, pe aceste lumi, n-a mai săvârșit-o înaintea voastră? (*Coran* II, 80, *Sūrat al-Baqarah*).

În Coran se prevede sancționarea în public a homosexualului prin lapidare (*Coran* II, 82-83, *Sūrat Hūd*). Uneori se aplica și arderea pe rug a celui considerat vinovat. De exemplu, teologul Ibn Hazm al-Andalusī (*Tratat despre dragoste și îndrăgostiți*, secolul al XI-lea) susținea că, în secolul al VII-lea, califul Abū Bakr a trimis un astfel de păcătos la moarte pe rug, „pentru că își lăsa anusul să fie folosit ca sexul unei femei" (212, pp. 242-243). „Scene de o rafinată obscenitate" apar și în literatura sefardă, de limbă ebraică, în timpul epocii sale de aur (secolele X-XV). „Era o poezie extraordinară, nerușinată – constată Amos Oz –, dedicată iubirii profund carnale, sexuale, iar uneori și homosexuale" (533, p. 205).

Evident, homosexualitatea aristocraților nu era doar un apanaj al turcilor. Tânărul Petru Cercel, viitorul domnitor al Țării Românești (1583-1585), a stat câțiva ani (1579-1581) la curtea regelui Franței, Henric al III-lea, un pederast notoriu. Purtând un cercel în ureche (primit chiar de la monarhul francez), Petru Cercel a deprins aici năravuri homosexuale, fiind unul dintre tinerii favoriți ai regelui, porecliți *Les Mignons*. Peste două secole, Voltaire însuși, vorbind despre „amorul socratic", amintește de „amanții", de „pajii", de „tinerii aristocrați din serviciul delfinului" (*Dictionnaire philosophique*, 1764) (280, p. 36).

Totuși, secolul fanariot și-a lăsat amprenta asupra năravurilor boierilor români. În Europa, penetrarea sexuală anală, chiar și a unei femei, era numită „stil turcesc" (702, p. 64). În limbaj popular românesc, relațiile homosexuale întreținute cu băieți au ajuns să fie cunoscute ca „obicee turcești", cum le numea B.P. Hasdeu în 1863 (222, p. 257).

Și protagonistul unei nuvele a prozatorului brăilean Panait Istrati (*Stavru*, 1924) a dobândit astfel de deprinderi sexuale în peregrinările sale anume prin Turcia (138, pp. 17 ș.u.). Proza lui Panait Istrati a generat un scandal public în legătură cu propria sa orientare sexuală. Scandalul a fost declanșat, în 1929, de ziaristul Pamfil Șeicaru în cotidianul *Curentul*, al cărui director era. Homofobul Șeicaru l-a descris pe Istrati ca fiind „bietul poet al șezuturilor deflorate" (435, p. 11).

> Ce confuzie primejdioasă – ce încurajare a tuturor îndrăsnelilor! scria Pamfil Șeicaru în septembrie 1929. Panait Istrati, liricul povestitor al invertirilor sexuale, Marcel Proustul bragagiilor, ne anchetează. Panait, Panait, mai era nevoie să-ți prostituezi și slova, după ce-ți pângăriseși cu atâta voluptoasă publicitate trupul? (436).

Este o epocă (după Primul Război Mondial) în care astfel de polemici au făcut deliciile presei. Nici pamfletarul Tudor Arghezi nu s-a ținut deoparte de acest subiect. Într-un articol din 1928, publicat în *Bilete de papagal*, Arghezi își bătea joc crunt de homosexuali („Există un sentiment și un romantism sincer al șezutului"), mai ales de cei din rândul artiștilor: „Toți indivizii pe care îți vine să-i bați cu biciul și să-i calci cu carul sunt pederești. Ici un pianist, dincolo un actor, un dansator…" (612, pp. 886-887).

În Codul Penal „al lui Carol al II-lea" (adoptat în 1936), articolul 431 prevedea pentru „actele de inversiune sexuală" pedepse cu închisoarea de la 6 luni la 2 ani, mai ales dacă manifestările respective „provocau scandal public". Dar astfel de polemici (gen Pamfil Șeicaru *versus* Panait Istrati) nu se purtau în perioada interbelică atât de pe poziții legale sau morale, cât de pe unele ideologice. „Dreptacii" se înfruntau cu „stângiștii", și invers.

În aceeași epocă s-a declanșat un alt scandal de presă pe acest subiect. În 1934, ziaristul și scriitorul ortodoxist Sandu Tudor (directorul publicației *Credința*) i-a insultat pe Petru Comarnescu (liderul asociației *Criterion*) și pe prietenii balerini din jurul acestuia, numindu-i „cavalerii de Curlandia" (cu trimitere la provincia Kurlandia, fost ducat, din Letonia). S-a ajuns chiar la o provocare la duel, dar numai până la faza trimiterii de martori (435, pp. 6, 11). În ianuarie 1932, Comarnescu a luat decizia tranșantă de a nu mai scrie în propriul său jurnal:

> Gândul că [însemnările mele] vor fi văzute cândva de o a doua persoană mă incomodează. Sunt lucruri pe care mi le ascund și mie însumi.

În ceea ce-l privește pe Petru Comarnescu, nu vom ști niciodată dacă spaima (sau ura) de sine însuși (*Selbsthass*) era motivată de comportamentele sale homosexuale sau de experimentele sale narcotice, cu mescalină (107, pp. 424-427).

Aluzii privind o orientare sexuală „turcească" apar și la Mateiu Caragiale (*Craii de Curtea-Veche*, 1929). Este vorba despre o relatare profund homofobă, care spune multe despre mentalitatea urbană din epocă. Cel pus în cauză este un diplomat, nu întâmplător poreclit „Poponel", un tânăr care își angaja un „turc cu luna", așa cum alții își angajau un „muscal [= birjar] cu luna".

> [Un] băiat de mare viitor, arătând, ca mulți alții din breasla lui, o aplecare deosebită pentru anumite metode dosnice ale unei școale foarte discutate. […] Cum, pe vremea aceea, orașul nu era încă năpădit de numeroși icioglani de meserie, Poponel trecea drept ceva rar. În făptura sa […] sălășluia, mistuit de toate flăcările Sodomei, un suflet de femeie, sufletul uneia din acele slujnici împuțite ce dau târcoale seara cazărmilor. (254, p. 51)

Termenul *icioglan* folosit de Mateiu Caragiale este – cum altfel? – un turcism. El a intrat în limba română pentru că obiceiul pe care îl presupune a intrat în comportamentul domnitorilor români. La sfârșitul secolului al XIX-lea, în interpretarea lui Lazăr Șăineanu, *icioglan* (tc. *ič oglany*) însemna „copil de casă sau paj la Sultanii turci și la Domnii români" (438, p. 301). În prima jumătate a secolului al XIX-lea, pentru Iordache Golescu, termenul se traducea prin „băiat folosit ca partener de pederastie" (*Condica limbii rumânești*, cca 1832) (439, p. 551). La același tip de „dragoste turcească" face aluzie și Alecu Beldiman în poemul său privind zavera din 1821:

> Un pruncar așa în oaste ce dracu ar fi lucrat?
> Știu că dacă-l prindea turcii prea mult s-ar fi bucurat (*Tragodia Moldovei, întâmplare după răzvrătirea grecilor*, 1821).

Într-adevăr, când armata turcă a intervenit în 1821 pentru a îneca în sânge zavera declanșată de Eteria grecească în Moldova, soldații turci s-au dedat la „nenumărate răpiri și siluiri" hetero- și homosexuale. „Nu trecea noapte în Ieși fără siluiri de femei, de fete, de băieți, de bărbați", a rezumat Radu Rosetti poveștile „auzite de la alții". De altfel, Rosetti a descris cu amănunte cum, mai ales *beșlegele* din armata turcă (tc. *beșli-aga* = „căpitan de călăreți"), răpeau sute de adolescenți frumoși, de vreo treisprezece ani, îi „turceau" (îi converteau la islamism), îi necinsteau și îi luau cu ei în Turcia (33, pp. 111-112).

*

Din acest inventar de „păcătoși" sancționabili cu moartea nu lipseau nici lesbienele. Vezi, în „motivelnicul" lui Stith Thompson, motivul mito-folcloric *T462. Lesbian love* („Iubire lesbiană") (1, p. 387). Totuși, „după voia judecătorului" român de la jumătatea secolului al XVII-lea, femeile „frecangioaice" (cum erau numite în Europa Occidentală) (671, p. 273) puteau fi lăsate în viață:

> Oricare muiare va meșteșugi de va merge la altă muiare, ca un bărbat, cu meșteșuguri ca acelea, […] și frecându-se eale acolo de va arunca sămânța una la alta, ce să zice de vor face acel lucru desăvârșit să se stâmpere de poftă, atunce pre amândoao le omoară; iară de nu vor face lucrul deplin, atunce se vor certa mai ușor, după voia judecătoriului (*Îndreptarea legii*, 1652) (416, p. 304; 419, p. 495).

Relațiile sexuale safice erau percepute (atunci când erau abordate, adică mai rar) ca fiind „masturbări reciproce". Într-o lume a bărbaților, acte sexuale propriu-zise erau considerate numai cele care presupuneau penetrarea falusului, adică relațiile heterosexuale, cele homosexuale masculine și cele zoofile. Relațiile lesbiene intrau în această categorie doar atunci când presupuneau folosirea unui instrument falic (671, pp. 273-275). În textele veterotestamentare, homosexualitatea (dar numai cea practicată de bărbați) este sancționată foarte sever, cu moartea:

> Dacă cineva se va culca cu un bărbat cum s-ar culca cu o femeie, amândoi au făptuit o urâciune. Să fie pedepsiți cu moartea, căci sunt vinovați (*Leviticul* XX, 13 și XVIII, 22) (90, pp. 388 și 380).

Textele talmudice reiterează această poziție tranșantă. În general, se aplică regula: „încalcă legea, dar nu muri" (*yaavor u-val yehareg*). Sunt trei situații de excepție (idolatrie, vărsare de sânge și relații sexuale ilicite) în care se aplică regula opusă: „mori, dar nu încălca legea" (*yehareg u-val ya'avor*) (533, p. 212).

Având în vedere cele spuse mai sus, nu este surprinzător faptul că lesbianismul este ignorat ca fenomen sexual în Vechiul Testament. Abia în Noul Testament, în *Epistola apostolului Pavel către romani*, se fac referiri la pedepsirea – în aceeași măsură – a homosexualității practicate atât de bărbați, cât și de femei:

> Dumnezeu i-a năpustit [pe păgâni] unor patimi de ocară, căci la ei femeile au schimbat firească întrebuințare în cea împotriva firii. Așișderea și bărbații, lăsând întrebuințarea firească a femeii, s'au aprins în pofta lor, unii pentru alții, bărbați cu bărbați, săvârșind rușinea și luând în trupul lor răsplata cuvenită rătăcirii lor (*Romani* I, 26-27).

Pentru exploziva emancipare a femeilor în perioada interbelică, pentru liberalizarea mentalităților sexuale și chiar pentru practicarea lesbianismului în proza românească din epocă, vezi câteva pagini inspirate semnate de Adriana Babeți în recenta ei carte (44, pp. 238-253).

*

Se știe că relațiile homosexuale masculine (sau feminine) apar adesea în situații de recluziune prelungită, de viețuire în izolare în anturajul exclusiv al bărbaților (sau al femeilor). Antropologul Victor Săhleanu îi numea „pseudohomosexuali" pe cei care „se folosesc sexual de indivizii de același sex din lipsa persoanelor de sex contrar (deținuții etc.)" (437, p. 132). Cu alte cuvinte, ar fi vorba de cei cu înclinații homosexuale dobândite, și nu înnăscute. De regulă, militarii (pentru homosexualitatea în armata nazistă, vezi 709), marinarii, pușcăriașii, elevii din internate și orfelinate, ciobanii și călugării sunt, prin natura vieții lor izolate,

predispuși la astfel de relații. În această categorie ar trebui să includ și femeile ostașilor plecați la războaie îndelungate. Cu alte cuvinte, nu numai militarii erau înclinați spre acțini homosexuale, ci și femeile rămase singure acasă. În comedia *Lysistrata* (secolul al V-lea î.e.n.), Aristofan se referă la relațiile lesbiene dintre soțiile soldaților atenieni și spartani plecați de luni de zile la războiul peloponeziac: „Greu iaste ca să să culce fămeile sângure, făr' de mătărângă" (*Lysistrata* IV, 141) (518).

În ceea ce privește viciile practicate de călugării din mânăstirile aflate în bazinul mediteraneean în Antichitatea târzie, un cuvânt greu de spus are teologul Ioan Cassian (cca 360-435), având în vedere experiența lui în viața monastică din epocă. El a admis că, în spațiul de recluziune monahală, acționează cel puțin trei forme de desfrânare: „împreunarea neîngăduită" (homosexualitatea), „masturbarea", „erecția și ejacularea involuntară" (vise erotice urmate de poluție) (*Collationes* XII, 3) (440, p. 135). Pentru „sodomia" practicată în spațiul mânăstiresc din țările române, vezi *infra*, 33. „«Dreptul» starețului".

*

Referitor la soarta dramatică a homosexualilor în închisorile comuniste (și șantajarea lor cu detenția pentru a deveni colaboratori ai Securității), vezi cartea publicată de Florin Buhuceanu (*HomoIstorii. Ieșirea din invizibilitate*, 2011) (435, pp. 17-24). Pentru relații homosexuale practicate în detenție este simptomatic faptul că regizorul Șerban Marinescu a simțit nevoia să introducă în filmul *Cel mai iubit dintre pământeni* (1992) o secvență care nu există în cartea omonimă a lui Marin Preda, apărută în 1980. În universul concentraționar românesc din anii 1950, tânărul intelectual Victor Petrini – protagonistul romanului și al filmului – este violat în închisoare de un alt deținut, pe care îl ucide.

Pentru modul în care se oglindește în literatura română homosexualitatea practicată în spațiul recluziunii, un roman trebuie neapărat amintit: *Zahei orbul*, scris de Vasile Voiculescu în anii 1947-1958 (înainte ca el însuși să fie deținut politic în perioada 1958-1962). În capitolul „Ocna" (un text amplu de cca 80 de pagini) este descris nu vreun caz izolat de homosexualitate, ci un întreg mecanism de selectare, seducere, distribuire, păstrare și răsplătire

a „țiitoarelor" masculine în ocna românească. Este un adevărat „tratat" de supraviețuire (homo)sexuală într-o societate subterană, complet diferită de cea de afară. O societate pusă în mișcare de legi (sexuale, morale, biologice chiar) complet diferite:

> Noi ocnașii trăim împerecheați […]. Adică bărbat cu bărbat, cum trăiesc afară, în lume, bărbatul cu femeia lui (101, p. 312).

Singurul pușcăriaș care reușește să rămână în afara acestei alegorice Sodome este protagonistul romanului, orbul Zahei, cu toate că întreaga comunitate de „viețași" (deținuți condamnați la ocnă „pe viață") încearcă să-l pervertească, fie prin seducția practicată de unii ortaci (Mânza, Gambeta ș.a.), fie chiar prin siluire.

Evident, capul recunoscut al comunității de ocnași („ocnașul alfa") beneficiază de anumite privilegii sexuale. Nu întâmplător, el este poreclit Boeru. Acesta se bucură, așa-zicând, de „dreptul" Boer-ului (vezi *infra*, 28. „«Dreptul» boierului asupra roabelor țigănci"). El are dreptul să-și selecteze „iubitele" și chiar să-și compună un harem de tineri pușcăriași. Boeru beneficiază de un fel de *ius primae noctis*, având dreptul să-i „dezvirgineze" pe novici. El își organizează în ocnă „căsătorii" homosexuale (precum cea cu ocnașul Giugiuc), cu ceremonii nupțiale imitate până în cele mai mici detalii: popă, cununie, pirostrii de tablă, naș, costume improvizate, chef mare etc.

> Nuntă ca toate nunțile… cu popă și cununie. Băiatul [Giugiuc] nu primește altfel! Destul l-a înșelat și l-a nenorocit măgarul dintâi… Acum vrea în regulă (101, p. 337).

Un personaj al lui Geo Bogza, Mandruli pederastu', cel întemnițat în „închisoarea de hoți din Doftana", este creionat de poet mai schematic. Un mic oportunist, o cocotă masculină, care se culcă pentru bani cu deținuții:

> Acum, nu de pervers, ci din spirit de negustorie
> Trăia [Mandruli] pentru doi poli cu fiecare [deținut]
> Și-și făcea planul să deschidă o bodegă la liberare (146, p. 58).

Poreclele „iubitelor" masculine nu sunt nici ele întâmplătoare. Precum în cazul domnitorului muntean din secolul al XV-lea Radu „cel Frumos", așa cum am văzut ceva mai sus. Bogzianul Mandruli este o „mândruță" masculină, o „mândrețe" de băiat, un flăcău *mândru*, adică – din slavă – „frumos, chipeș, drag, iubit". La fel este porecla „miresei" masculine Giugiuc din romanul lui Vasile Voiculescu. Numele lui provine din turcescul *giugiuc* („drăguț, frumos, arătos"), care este înrudit cu infantilul *gigea* și cu verbul *a giugiuli* („a alinta, a mângâia") (439, pp. 368, 370).

Împerecheri (ne)îngăduite

Revenind la epoca în care boieroaica Ruxandra Balș își compunea jalba de divorț, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, practicile erotice „nefirești", „neîngăduite" sau „păgânești" erau motive clare de despărțire conjugală. O jalbă de divorț din 1839, de exemplu, semnată de o oarecare Catinca din Iași, era însoțită de o mărturie a vecinilor, care confirmau că „bărbată-său nu urmează a merge la patul său ca la o fimei[e]", ci că se culca cu ea „dobitocește, prin necăzutul [= neîngăduitul] loc" (305, p. 97). Ne putem întreba de unde știau martorii astfel de detalii intime din iatacul vecinilor. În orice caz, relațiile sexuale anale erau considerate „nu firești, dar păgânești cu sodomie", după cum se plângea o reclamantă în anul 1834:

> Sâmbăta sara, înaintea duminicii Floriilor, a venit [împricinatul] băut, au apucat pe fiică-me la trudă și nu firești, dar păgânești cu sodomie, mârșăvind-o, că era și bolnav de frenție [= sifilis], până a iszbutit ea a striga (305, p. 85).

O altă petiționară declara în scris că pârâtul, soțul ei, i-a cerut „să nu-l spuie la nimeni de caznele ce-i făcea noaptea" (131, p. 381). Un simptom că cel puțin unii oameni aveau habar de interdicțiile sexuale de natură religioasă și juridică. Astăzi, acuzatul ar fi fost încadrat la „infracțiune contra înfăptuirii justiției" prin „influențarea unui martor".

Evident, având în vedere „dominația" bărbatului, cele „pângărite" și „căznite" sexual erau mai ales femeile. Totuși, jalbe de

divorț similare depuneau și sóții – e drept, mult mai rar –, cerând și ei „carte de despărțeală de curvie". În 1836, de pildă, un oarecare Nicolae din Iași solicita Dicasteriei să îl despartă de soția sa, Marghioala, o armeancă, o creștină monofizită trecută la creștinism ortodox. Printre altele, Marghioala îi pretindea să facă sex oral. După ce – pentru a capta bunăvoința prelaților – el a subliniat condiția ei de convertită (deci de „străină", se subînțelege, cu năravuri ciudate, alogene), Nicolae s-a plâns că e supus la „mârșave lucruri", ea „făcându-l să o sărute în părțâle ascunse" (305, p. 100). Chiar și beizadeaua Grigore Suțu se plângea în 1843 că nevastă-sa îl supunea la „purtări nesuferite". Purtări sexuale atât de „nesuferite", încât prințul Suțu considera că „nu îi sunt iertate a le pune pe hârtie".

Este relativ ciudat faptul că găsim astfel de comportamente erotice „nefirești" consemnate anume în „jalbe de divorț". Raporturile sexuale din cadrul căsătoriei erau (și sunt) de regulă unele „firești". Repetiția, obișnuința, previzibilitatea, într-un cuvânt rutina relațiilor sexuale dintre soți atenuează curiozitatea erotică, limitează voluptatea și restrâng gustul pentru experimente. „Căsătoria – remarcă erotologul Georges Bataille – este înainte de toate cadrul sexualității licite" (267, p. 108). Poate că eliminarea (sau atenuarea) pudorii dintre cei doi parteneri „liciți" încurajează uneori raporturile intime „ilicite".

*

Reluând problema „dominației sexuale exercitate de bărbat asupra femeii", să spunem că la presupusa „dominație naturală" a femeii de către bărbat se adaugă „dominația culturală" (în sensul larg, antropologic, al termenului *cultură*). Fie și numai dacă am lua în considerare poziția „superioară", de deasupra, a bărbatului în timp ce întreține relații sexuale cu femeia.

Toate animalele se împerechează „față-n spate". Oamenii sunt singurele ființe din natură care se împerechează „față-n față" (lucru posibil datorită poziției verticale a lui *Homo sapiens*), ceea ce produce o senzualitate mult mărită: contact vizual reciproc, sărut reciproc, îmbrățișare reciprocă etc.

Acest tip de împreunare sexuală (față-n față) este posibil doar la oameni și pentru că doar aceștia, dintre toate ființele, pot sta

culcați pe spate. Toate celelalte vietăți pot sta doar pe burtă sau pe o parte. Acest fapt a fost subliniat și de enciclopedistul Evului Mediu timpuriu Isidor de Sevilla (*Etymologiae* XI, 92), în jurul anului 600: „Doar omul e în stare [să stea pe spate]. Căci animalele fără grai stau întinse fie pe burtă, fie pe o parte" (642, p. 75).

Diferența dintre cele două tipuri de acuplare este atât de flagrantă, încât a fost necesară o explicație, o justificare, dacă nu biologică, cel puțin mitologică. *Mitul genezei erosului* a fost povestit de Aristofan, de data aceasta un personaj dintr-un dialog al lui Platon (*Banchetul sau despre amor* 189d-193e). „Mai de mult, natura omului nu era cum este azi, ci cu totul alta." Corpul uman era androgin, „câte o parte din bărbat și din femeie", „și era de o înfățișare rotundă". Zeus îl tăie în două, „cum ai tăia o plătică", și „strămută în față organele creatoare [= genitale], căci pân-aci androginii le aveau în partea din afară". „Fiecare jumătate dorea să se alipească celeilalte jumătăți. Când se întâlneau [bărbatul cu femeia], se prindeau în brațe și se strângeau atât de tare, că-n dorul lor de contopire uitau și de mâncare și de tot. […] Iată, de atunci este implântat în oameni amorul unora către alții! Eros este cel ce împreunează frânturile vechii naturi; el își dă osteneala să facă din două ființe [din nou] una singură" (519, pp. 99-101).

Voltaire a punctat avantajele senzuale ale împerecherii oamenilor: „Nici un alt animal, în afară de tine [omule], nu cunoaște îmbrățișările; întreg corpul tău e sensibil; buzele tale, mai cu seamă, se bucură de o voluptate pe care nimic nu o obosește, și această plăcere nu aparține decât speciei tale" (*Dictionnaire philosophique*, 1764) (280, p. 33). Iubindu-se „față-n față", cele două trupuri umane se cuprind reciproc în brațe, formând practic un singur corp în extaz erotic, „o ființă stranie cu două funduri", cum se exprimă ironic Shakespeare: *A beast with two backs* (*Othelo*, actul I, scena 1, 127).

*

Țiganca Safta, de pildă, una dintre protagonistele unui roman al lui G.M. Zamfirescu (*Maidanul cu dragoste*, 1933), le întreabă pe fetele din mahala cum le iubește partenerul fiecăreia, „ca un bărbat sau ca un țap" (135, I, p. 213). Este aici o trimitere explicită la modul de acuplare al animalelor, dar și una aluzivă

la modul în care vrăjitoarele pretindeau că sunt penetrate, prin orificiul anal, de Demonul-țap. În iconografia Judecății de Apoi din spațiul românesc, femeile fermecătoare și desfrânate sunt reprezentate în diverse raporturi sexuale cu dracii: „[Muere] kare kurvește ku Draku", „Muerea curvă [călărită de diavol]" etc. (111, pp. 458-467). De regulă, dracul este reprezentat călare pe spatele femeii. De unde zicala populară: „Femeia/baba e calul dracului".

Europa (iudeo-)creștină a adoptat o imagine a Diavolului care, în mod paradoxal, nu a preluat trăsături din mitologia iudaică, ci din cea greacă. Demonul (*daimon*-ul) european este legat „biologic" (jumătate țap – jumătate om) și „caracterologic" (lubric, obscen, pluriform, fascinant) de zeul-țap Dionysos și de daimonii caprini din anturajul său: Pan, Faun, Silen, Priap etc. În treacăt fie spus, prozatorul Felix Aderca, într-un roman erotic (*Zeul iubirii – Ţapul*, 1927), vorbește despre „Zeul, Țapul frenetic din noi [care] își schimbă măștile lui voluptuoase și tragice", despre „Zeul meu, atotputernicul, atotstăpânitorul Dionysos" și despre „instinctul lui Dionysos, zeul cu picioare de țap" (420, pp. 112, 149, 169).

Într-un vechi text din secolul al IV-lea e.n., în limba greacă, *Testamentul lui Solomon*, demonul numit *Pterodrakon* („Balaurul înaripat"), din anturajul „căpeteniei demonilor" Belzebul (Baal-Zebub), își descrie singur *modus operandi* sexual – penetrarea anală:

> Mă duc la ele [= la femei] ca un duh înaripat și mă unesc cu ele pe la spate. […] Nici un bărbat nu poate îndura așa ceva, și chiar și femeia țipă de durere (298, p. 92).

Revenind la romanul *Maidanul cu dragoste*, G.M. Zamfirescu descrie un act de o violență extremă (siluire, sodomizare, „dezvirginare anală" a unei prostituate de mahala). Un act brutal, menit să o umilească pe femeie, să o degradeze:

> [Hamalul] Gore, însă, o trântise [pe Sultana], frântă pe marginea patului, cu fața în jos și se prăbușise peste ea, ca un munte. Amuțită de surpriză și nepricepând încă bine ce intenții are hamalul, fata făcuse un efort să desfacă picioarele, să-i ofere fructul trupului. Dar mâna bărbatului căuta, tremurând, între

> formele două și egal rotunde ale spatelui, locul vecin și virgin. Sultana simțise, în trupul ce se sbătuse o clipă, neputincios, sub povara brutei, o usturime atroce și n'a mai avut putere să țipe. Ochii, înțepați cu ace parcă, se umpluseră de lacrimi… (135, II, p. 184).

Poate că hamalul Gore – cu obiceiuri erotice nerafinate, de om simplu – deprinsese astfel de perversiuni sexuale de la nevastă-sa, de la țiganca Safta, la rândul ei o femeie de moravuri ușoare. De la ea învățase Gore să se supună „tuturor capriciilor și atitudinilor erotice impuse de fantezia deșuchiată a fostei profesioniste" (135, II, p. 204).

*

Penetrarea anală a femeii a fost strict interzisă de-a lungul timpului. În secolul al II-lea e.n., pentru Artemidor din Efes postura sexuală „conformă cu legea" (*kata nomon*) era cea cu bărbatul deasupra, față în față cu femeia. Toate celelalte poziții erotice (*de figuris Veneris*) erau considerate fie „contrare cu legea" (*para nomon*), fie „contrare naturii" (*para physin*) (*Carte de tălmăcire a viselor* I, 78-80) (413, pp. 91-100).

Conform autorităților ecleziastice din Europa Occidentală, actul sexual trebuia să aibă loc doar în poziția cuvenită (*in debito modo*) și doar în orificiul cuvenit (*in debito vaso*), fiind interzise raporturile sexuale anale și orale (126, II, p. 216). În ceea ce privește „pozițiile necuvenite", era interzisă – printre altele – și împerecherea dorsală, adică penetrarea femeii în vagin, dar „pe la spate" (*a tergo*). Cu alte cuvinte, nu era permisă împreunarea „precum animalele" (*bestialiter*) sau „precum câinii" (*more canum*). Episcopul creștin Burchard de Worms (cca 950-1025) a formulat interdicția acestui grav păcat în colecțiile sale de penitențe, în penitențialul intitulat *Collectarium canonum*:

> Cu soața ta sau cu altă femeie împreunatu-te-ai pe la spate, cum fac câinii? Dacă ai făcut-o, vei ispăși prin zece zile [de post] doar cu pâine și apă (95, p. 41).

În schimb, misoginul marchiz de Sade recomanda împerecherea cu femeile „precum cu câinii", pentru că destinul femeii „este asemeni cățelei" (*Filozofia în budoar*, 1795). Sodomizarea (penetrarea anală) era și ea recomandată, după cum se adresează unei femei un personaj libertin al lui Sade, un *alter ego* al marchizului:

> În general, faceți-o cât mai puțin prin față; amintiți-vă că acest organ infect [= vaginul] pe care natura l-a format delirând e cel care dezgustă cel mai mult (*Cele o sută douăzeci de zile ale Sodomei*, 1785) (113, pp. 115-116).

Poeziile licențioase ale lui Mihai Eminescu sunt cât se poate de expresive în acest sens. Nimic degradant la poziția sexuală „față-n spate". Doar o îmbogățire a „momentelor dulci" ale împerecherii, folosind însă din plin expresivitatea frustă și impudică a „cântecelor de lume", preluată din literatura deocheată populară, lăutărească sau antonpannescă:

> Ia te dă cu curu-ncoace
> Ca să caut ce îmi place,
> Pleacă-mi-te-n jos aci
> Rochia ta s-o ridic,
> Rochie, cămașa, poală,
> Ca la cur să-mi rămâi goală. […]
> Ia te-ntoarce, te crăcană
> Și te-nfige ici, puicană (185, pp. 1014-1015).

Fiind vorba de acuplări „pe la spate" ale oamenilor, „precum câinii" (lat. *more canum*; engl. *doggy style*), este normal ca ele să trezească curiozitatea câinilor, martori involuntari, și să-i excite. Ca într-o poezie semnată de Emil Brumaru, într-un ciclu (*Povestea boiernașului de țară și a fecioarei…*, 2008) în care poetul ieșean aduce omagii nu doar lui Villon, marchizului de Sade, lui Baudelaire și Apollinaire, dar și lui Anton Pann și Costache Conachi:

> Arată-mi curul mare-n ganguri sumbre
> Și lasă-mă, priviți de câini, să-l fut
> În găurica ce-ți clipește-ocult
> A dor smintit printre lumini și umbre (451, p. 234).

Femeia deasupra bărbatului

În spațiul dominat de doctrinele iudeo-creștine, însăși dorința sexuală (nedublată de intenția procreării) era considerată „păcătoasă", fiind o reiterare a biblicului „păcat originar". Se spune că, la anumiți evrei ultraortodocși, bărbatul și femeia care făceau dragoste puneau un cearșaf între ei, pentru a limita contactele senzuale ale partenerilor. Cearșaful era prevăzut cu o gaură în dreptul organelor genitale, pentru a permite totuși acuplarea. În discursul creștin, cel de după mesajele epistolare ale Sfântului apostol Pavel, voluptatea erotică trebuia reglementată, reprimată și înfrânată. Corpul trebuia disciplinat și, la limită, mortificat. Raporturile sexuale erau admise de Sf. Pavel doar ca un remediu împotriva „neînfrânării":

> E bine pentru om [= bărbat] să nu se atingă de femeie. Dar, ca pază împotriva desfrânărilor, fiecare bărbat să-și aibă femeia lui și fiecare femeie să-și aibă bărbatul ei (*1 Corinteni* VII, 1-2).

Cu alte cuvinte, actul sexual e rău prin definiție, dar desfrânarea sălbatică provocată de abstinența sexuală este și mai rea. Altfel spus, chiar și actul sexual „normal" era considerat un păcat, dar un păcat mai mic, un rău acceptat pentru a evita păcate mai mari, „anormale" („ca pază împotriva desfrânărilor"). Astfel de sentințe morale („pentru [ca] să nu fie curvie, fieșcare bărbat să aibă muiarea sa") au fost preluate de cultura bizantină prin florilegii de tip *Albina* (*Melissa*), alcătuite în secolul al XI-lea și traduse apoi în română în secolul al XVII-lea de un episcop, Mitrofan al Hușilor (186, pp. 28-29).

Dimpotrivă, în civilizațiile non-iudeo-creștine libertățile erotice, inclusiv postúrile sexuale permise, erau mult mai multe. În tradiția vedică, de pildă, toate pozițiile sexuale, „artificiale" sau „naturale", nu numai că nu erau interzise, ci erau chiar încurajate. Creativitatea erotică era stimulată în toate felurile, prin texte scrise, prin ilustrații sau prin imagini sculpturale din temple. Iată un scurt pasaj din lucrarea *Kama Sutra* (secolul al V-lea e.n.) a filozofului indian Vātsyāyana:

> Un om înțelept trebuie să inventeze noi modalități de a obține plăcerea [erotică], inspirându-se din acuplarea animalelor sălbatice și domestice, ca și a păsărilor (113, p. 170).

Pentru civilizația precreștină, voi face apel la poetul erotolog Ovidiu. Pozițiile sexuale care pot fi adoptate depind doar de constituția naturală a celor doi parteneri. În rest, nici o opreliște: „În funcție de fizicul vostru, luați o poziție sau alta. […] Există o mie de feluri de a gusta plăcerile Venerei", statuează Ovidiu în *Ars amandi* (95, p. 175).

În ceea ce privește civilizația asiro-babiloniană din mileniul I î.e.n., situația era ceva mai complicată. Toate postúrile sexuale posibile erau, în principiu, permise. Bărbatul putea să practice relații homosexuale și putea să adopte diferite poziții în timpul relațiilor heterosexuale: „în picioare", „pe un scaun", „de-a curmezișul patului sau al partenerei". El putea să o penetreze pe aceasta „pe la spate", putea să o „sodomizeze" sau se putea lăsa „călărit de ea" (327, p. 22). Dar toate acestea aveau un preț. Bărbatul trebuia să știe la ce se expune. Practicarea relațiilor sexuale în astfel de „poziții neobișnuite" nu era interzisă, dar – de regulă – nici nu era privită cu ochi buni. De exemplu, având în vedere poziția dominantă a bărbatului în societate, postura femeii deasupra partenerului în timpul împerecherii era considerată de rău augur. Se considera că această poziție sexuală îi confiscă bărbatului virilitatea. Era percepută ca o formă de emasculare:

> Dacă [în timpul împerecherii] femeia va sta deasupra bărbatului, ea va lua vigoarea acestuia; timp de o lună el nu va beneficia de zeul personal (333, p. 465).

În creștinism, era considerată „păcătoasă" și deci prohibită poziția sexuală „față în față", dar cu femeia deasupra bărbatului. Acesta din urmă putea să o posede pe femeie chiar și „de-a-n picioarelea" sau cu ea așezată „pe o mesuță naltă" (vorba lui Eminescu, în proza neterminată *Amalia*) (***336***), ba chiar „la muchea patului" și „cu picioarele de-a umere" (vorba lui Creangă, în *Povestea lui Ionică cel prost*) (335, p. 22), sau chiar „cu piciorușe goale/ Pe umere", „cu cracii pe umeri" și „în poziții fel de fel" (vorba lui Emil Brumaru, în poeziile sale erotice din 2008) (451, pp. 233, 264, 277). Cu alte

cuvinte, bărbatul putea să o posede pe femeie oricum, în orice postură, cu condiția să nu stea într-o poziție chipurile degradantă pentru el, și anume culcat sub ea.

O excepție totuși o reprezenta situația în care femeia era însărcinată și deci nu putea fizic să-l suporte pe bărbat deasupra pântecelui ei. O știa și François Villon, la jumătatea secolului al XV-lea:

> Gravida mă încalecă de zor;
> Saltă-nfundat; mujdei parcă m-ar vrea;
> De-atâta preacurvit mi-i să nu mor (454, p. 147).

*

Demonul feminin omnipotent din punct de vedere sexual, Fata Pădurii, este un *sucub* din mitologia populară românească (mai ales cea pastorală), care îl agresează sexual pe bărbat. Suntem în zona religiilor „păgâne" (lat. *paganus* = „țăran"), a credințelor religioase „țărănești", pre- și noncreștine:

> Pă-alți-n brață-i lua
> Și atâta-i săruta,
> Până când îi omora (102, p. 110).

Fata Pădurii este imaginată ca o femeie frumoasă, complet goală, „cu păr lung și despletit". Este un sucub care însă nu corespunde înțelesului etimologic al termenului. Pe când în latină *succubare* înseamnă „a fi culcat sub, dedesubt", Fata Pădurii este cea care îl „călărește" și îl „tăvălește" pe băiat. Cu alte cuvinte, ea nu se culcă *dedesubt*, ci *deasupra* flăcăului pe care îl găsește dormind noaptea în afara hotarului satului:

> Doi oameni dorm lângă foc. Fata Pădurii s-a culcat peste unul dintre ei;

sau:

> Fata Pădurii îl drăgostește pe om așa cum drăgostește orice om [= bărbat] pe femeie.

Statutul sexual dominant al acestei demonițe silvestre, al acestei „vâlve a pădurii" o face să capete unele trăsături fizice

masculine, să arate mai „bărbătoasă" și să fie „un pulău de femeie", cum zicea o țărancă din Maramureș (99, pp. 17, 55, 57, 65).

Sunt câteva asemănări formale cu zeița indiană Kālī, „cea neagră", prima dintre cele zece divinități tantrice, *Mahāvidyās*. Și Kālī este reprezentată ca o femeie goală, cu părul lung și despletit în vânt, care se așază sau se culcă întotdeauna deasupra consortului ei (639, p. 83).

*

Printre poeziile licențioase scrise (dar nepublicate) de Mihai Eminescu pe la 1876, destule descriu anume acest tip de postură dominantă a fetei. În aceste cazuri, femeia preia inițiativa sexuală, stând *deasupra* bărbatului:

Șezi [fată] călare drept în dop
Și să mergem în galop (185, pp. 1014);

sau:

Fata mare stă călare
Pe o pulă lată-n spinare
Și se vaită și se plânge
Vai de ea că nu-i ajunge
Și se plânge și se vaită
Vai de ea că nu-i mai lată (185, p. 1018).

Folosirea de către poet a unei terminologii cu trimitere expresă la „călărirea" băiatului de către fată (înfățișată ca nesățioasă) o prezintă pe aceasta ca având o poziție dominantă în raport cu partenerul ei sexual. De regulă însă, în lirica populară erotică „mândra" stă *normal*. Ea este cea care stă „cu fața-n sus", sub flăcău, ca în acest fragment cules în 1949 într-un sat din județul Alba:

Haida, mândră, la pârău,
Să-ţ[i] aștern laibăru mnieu,
Să te pun cu fața-n sus
Să-ţ[i] arăt un pui ghe urs.
Tu să numeri stelele,
Eu să dau cu șelele (102, pp. 128, 150).

Într-o lume *falocrată* (*puțocrată*, cum zic unele militante feministe din România pentru a arunca termenul în derizoriu), singura postură acceptată din punct de vedere religios, moral și cultural, recomandată și de părinții Bisericii, era cea clasică: „bărbatul deasupra femeii culcate pe spate" (134, p. 276; 440, pp. 135-139; 455, pp. 255-259; 456, p. 252). În acest fel, bărbatul ar deveni stăpân „pe întregul corp al însoțitoarei", cum se exprimă Artemidor în secolul al II-lea e.n. (*Carte de tălmăcire a viselor* I, 79-80). El ar „deține controlul" și ar „poseda-o" pe femeie, la propriu și la figurat. Față de partenera sa sexuală (și socială), el ar fi elementul „dominant", „activ", „mobil", „viguros" și „penetrant". El ar impune ritmul împreunării. Avem aici de-a face cu ceea ce Michel Foucault a numit „principiul izomorfismului" între poziția socială și cea sexuală a bărbatului și a femeii (178, pp. 263, 322). Cu alte cuvinte, poziția socială „superioară" a bărbatului față de femeie ar corespunde cu poziția sexuală „superioară" a acestuia.

Sunt situații în care bărbatul nu are o atitudine dominantă și virilă, când pătimește de ură-de-sine, când – chiar fără să sufere de invertire sexuală sau de transsexualism – simte totuși că, în trupul său, „polul femeiesc e mai tare decât cel bărbătesc". Este starea în care trăiește și se chinuie protagonistul „ambigen" din romanul lui Octav Șuluțiu (*Ambigen*, 1935). Pentru prozator, unul dintre simptomele specifice unei astfel de maladii psihice este limpede – în timpul împreunării sexuale, personajul va sta mereu, lipsit de inițiativă, dedesubtul iubitei:

> Ea mă strânge cu tot corpul și mă ține sub ea. Niciodată n'am fost eu deasupra… (430, p. 197).

Revenind la postura sexuală superioară a bărbatului „dominant", se considera că anume această poziție servea cel mai bine reproducerii umane (singurul scop acceptat al raportului sexual), sămânța bărbatului având, chipurile, cele mai mari șanse de a ajunge în uter, la ovul. Celelalte poziții (cele „necuvenite") erau percepute ca fiind – ca în cazul biblicului Onan (*Geneza* XXXVIII, 9) – „fraude la adresa procreării" (178, p. 88). Și Platon condamna iubirea între bărbați, considerând-o „o perversiune a naturii", care îi face să ejaculeze „sămânță sterilă" (*Legile* VIII, 841).

În fine, în mediile în care chiar și actul sexual „normal" era considerat a fi păcătos (preoțimea catolică, spațiul monahal etc.),

împerecherea cu o fată așezată deasupra bărbatului era considerată a fi de două ori mai păcătoasă. Păcatul devenea și mai mare atunci când era înfăptuit de un „superior" ierarhic, de bătrânul conducător al mânăstirii, supus și el dorinței sexuale. Vorba cântecului popular: „Fată mare, moș bătrân/ Cere fetei măr din sân" (George Coșbuc, „Simboluri erotice în creațiunile poporului român", 1897) (421, p. 62).

Într-o poveste a lui Boccaccio (*Decameronul* I, 4), un tânăr călugăr benedictin din Lunigiana (la sud de Genova) păcătuiește culcându-se cu o fată în chilia sa. El scapă de sancțiunea cuvenită pentru acest „greu păcat" demonstrând că bătrânul stareț al mânăstirii a păcătuit și mai grav cu aceeași fată:

> [Starețul] nu se urcă pe pieptul ei, ci o așează pe ea deasupra; apoi îndelungată vreme se desfătă cu dânsa (51, I, p. 88).

*

Așa cum rezultă din documentele de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, și în spațiul românesc astfel de postúri sexuale „păcătoase" (femeia deasupra bărbatului, femeia cu spatele la bărbat etc.) erau considerate „peste fire", adică ne-firești. Preotul îl obliga pe bărbatul vinovat să promită că nu va mai face soției „cereri [sexuale] scârnave", ci că va păstra „orânduiala cea obișnuită" (120, pp. 337-339; vezi și pp. 158 ș.u.).

Dacă am încerca să găsim tâlcurile „culturale" ale unor asemenea interdicții, am putea spune că este vorba de încălcarea unor reprezentări simbolice ale „dominației masculine", și anume: 1) oamenii nu ar trebui să se împerecheze ca animalele pentru că ei ar fi superiori acestora și 2) bărbatul nu ar trebui să stea dedesubtul femeii pentru că el ar fi superior acesteia. *Antropocrație* dublată de *androcrație*. Vorba țăranului român: „Băiatu' taie fata" (25, p. 57). O falsă superioritate, stabilită cultural încă de la nivelul Vechiului Testament, în *momentul zero* al sexualității și al „păcatului originar":

> Atrasă vei fi [Eva] după bărbatul tău și el te va stăpâni (*Geneza* III, 16).

Avem, în acest verset biblic, izvorul cultural (și cultual) al ideii inferiorității femeii, teză care a dominat (și domină!) de milenii civilizația iudeo-creștină. Este sursa unei pseudoierarhii de gen

bazate pe falsa superioritate a „primului sex" față de „al doilea sex", în termenii scriitoarei feministe Simone de Beauvoir (*Le deuxième sexe*, 1949). În formularea veterotestamentară, femeia este „stăpânită" de bărbat. Un element doctrinar malign, preluat și de creștinism prin vocea Sfântului apostol Pavel însuși:

> Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului. Pentru că bărbatul este capul femeii [= *vir est caput mulieris*] (*Efeseni* V, 22-23).

Din perspectivă iudeo-creștină, femeia este „supusă" și „asuprită" de bărbat. Cei doi termeni indică nu doar discriminarea negativă a femeii, nu doar poziția ierarhic superioară a bărbatului din punct de vedere social, dar sugerează în filigran și poziția superioară a acestuia din punct de vedere sexual: „Mâna-i stângă [a mirelui], sub capul meu, și dreapta lui mă va cuprinde" (*Cântarea cântărilor* II, 6 și VIII, 3) (423, pp. 600, 644). Pentru mentalitatea medievală europeană, „singura poziție legitimă pentru concepere era aceea în care femeia stătea culcată, iar bărbatul se afla deasupra, atitudine care reproducea ierarhia sexelor" (671, p. 229). „A supune" femeia (lat. *sup-ponere*) înseamnă „a o sub-pune", „a o pune dedesubt", sub bărbat. În schimb, acesta din urmă o „asuprește" pe femeie, stând „de-asupra" ei și posedând-o, uneori cu de-a sila (slav. *sila* = „forță"), siluind-o, forțând-o, violând-o.

În termenii cronicarului Grigore Ureche, priapicul domnitor al Moldovei Ștefan Rareș (1551-1552) „făciia asupreală" cu nevestele boierilor: „Nu răbda de muieri cu bărbați, nu era[u] fecioarele nebatjocurite, nu [erau] jupâneasile boierilor săi neasuprite" (418, p. 121). Într-o jalbă depusă la Mitropolie în 1794, tânăra Uța, o „fată de slugă domnească", s-a plâns că holteiul clăcaș Dragomir (ambii dintr-un sat din județul Dâmbovița) „au asuprit-o de i-au stricat fecioria" (406, p. 144).

În romanul *Calpuzanii*, scris de Silviu Angelescu, se iscă un întreg tărăboi interetnic atunci când un boiernaș român de la sfârșitul secolului al XVIII-lea este prins „în fapt" (în flagrant delict), „fiindu cu șălvarii lăsați", întreținând relații sexuale necuvenite cu juna „jidancă" Rașelica. Ea este „o copilă de numai ani vreo cinsprezece", fiica jupânului cârciumar Moișă sin Bercului. Suntem în vremea domnitorului fanariot Nicolae Mavrogheni (1786-1790), o epocă refăcută minuțios de etnologul și prozatorul Silviu Angelescu. Un tânăr boiernaș, pitarul Șerban Maimăduc, este gata să fie

„judecat după Pravilă", riscând „să-i taie gealatul mădularul vinovat în priveliștea târgului, c-așa zicea la Pravilă pentru asemenea alunecări".

> Acolo-n beci – declară un martor ocular –, dumnealui, pitarul Șerbănică, au șezut opo, adică dedesubt, iară dânsa, Rașela lui Moișă ovreiul, au șezut iper, adică deasupra.

Postura „necuvenită" a celor doi parteneri sexuali este, de regulă, o circumstanță agravantă. De data aceasta însă, poziția fetei deasupra băiatului (gr. *hyper*) este o circumstanță atenuantă. Este o probă că actul erotic a fost liber consimțit de ambele părți, o dovadă că fapta s-a produs „cu voia ei [= a Rașelei], iară nu cu sila, nici cu vicleșuguri au tertipuri".

> Jidanca lui Moișă – conchide judecătorul –, dacă nu i-a fost cu voia, ce căuta adsupra pitarului? (428, pp. 50-53).

Simptomatic este faptul că, în 1987, tot acest pasaj a fost exclus de cenzura comunistă din prima ediție a romanului (429). El a fost inclus abia în edițiile cărții de după 1989. Nu știu care subiect i-a deranjat mai mult pe cenzorii oficiali: așa-zisa licențiozitate a episodului respectiv sau apariția „ovreilor" în scenă? În epoca de tristă amintire, ambele subiecte erau considerate tabu. O tabuizare motivată, chipurile, de considerente etice, dublată de o alta, motivată de considerente etnice (vezi 69, pp. 41-46).

În mod aberant, pozițiile în care se produce împerecherea pot ajunge azi în aerul rarefiat al deciziei politice. Mai ales în Ucraina regimului autoritar al președintelui Viktor Ianukovici (2010-2014). De curând, în martie 2012, pentru a rezolva problema nivelului scăzut al natalității în Ucraina, unii deputați din Parlamentul de la Kiev au luat în discuție interzicerea prin lege a unor poziții sexuale considerate „nefertile" (424). Demografie *versus* democrație, natalitate *versus* libertate.

Lilith – femeia răzvrătită sexual

În unele texte medievale, Eva este precedată de Lilith, un daimon mitologic feminin inspirat din legendele mesopotamiene și din

Epopeea lui Ghilgameș (vezi asiro-babilonianul *Līlītu*). Este vorba despre *Zohar* (*Cartea splendorii*), lucrare cabalistică apărută în Spania la sfârșitul secolului al XIII-lea, și de un *midrash* la *Numeri* (*Numeri Rabba* XVI, 25), un comentariu compus în aceeași epocă, în secolul al XII-lea. Spre deosebire de Eva din Biblie, creată de Dumnezeu din coasta lui Adam și supusă acestuia, Lilith din *Zohar* este creată – ca și Adam – din țărână, fiind egală cu partenerul ei masculin. De aceea ea refuză să facă dragoste stând *dedesubt*, cu Adam *deasupra* ei. Ea nu acceptă ca acesta să o „asuprească" (de la *a sta de-asupra*). Altfel spus, Lilith refuză să fie „supusă" (*sub-pusă*) de primul bărbat biblic:

> Dumnezeu a creat-o pe Lilith, prima femeie, exact așa cum l-a creat pe Adam […]. Adam și Lilith n-au trăit niciodată în pace. Și asta pentru că, atunci când el voia să se împerecheze cu ea, ea se simțea ofensată de poziția culcată dedesubt pe care el i-o cerea. „De ce trebuie să stau culcată sub tine?", întreba ea. „Și eu am fost creată din țărână și, astfel, sunt egala ta." Dat fiind că Adam a încercat să o supună cu forța, Lilith, într-un acces de furie, rostind numele magic al lui Dumnezeu, s-a înălțat în aer și l-a părăsit (422, p. 65).

Într-un recent *Dictionnaire amoureux du Judaïsme* (2009), Jacques Attali a descris în mod inspirat această situație specială, creată de Lilith, o Evă rebelă:

> Ea [= Lilith] e nemuritoare ca și Adam și pretinde să fie tratată pe toate planurile ca egalul său, în special în relațiile lor sexuale, refuzând să facă dragoste [stând] sub el. Când bărbatul încearcă s-o supună și o violează, ea fuge… (425, p. 152).

Imaginea lui Lilith, această primă femeie răzvrătită, care s-a opus de la bun început *androcrației* impuse de primul bărbat, a fost adoptată de feministe și de lesbiene ca o eroină, ca o emblemă simbolică. Într-un fel, legenda lui Lilith a devenit, pentru unele militante și pentru unii militanți, un mit fondator al feminismului. Pentru Hyacinth Madondo, Lilith reprezintă „femeia eliberată, independentă, care se impune, fiind gata să conteste opiniile lui Adam și să nu se supună în fața lui Dumnezeu însuși" (426, p. 100).

Ioan Petru Culianu a comentat mitul iudaic al relației sexuale dintre Adam și Lilith în contextul unui mitem gnostic: „Femeia din ceruri și umbra ei". Dar în acest mit gnostic nu apare motivul femeii primordiale care refuză să se culce sub bărbatul primordial. În tratatul din secolul al IV-lea (cca 330-340 e.n.) *Ipostaza Arhonților*, aflat în *Codexul* de la Nag Hammadi și tradus din coptă în engleză de R. Aubrey Bullard, arhonții demiurgului procreează cu umbra Sophiei („Femeia din ceruri"), culcându-se deasupra ei:

> She placed her shadow, [an image] of her, under them. And they [= the archons] defiled [themselves] abominably… (427, pp. 125-128).

Un alt scenariu gnostic privind antropogeneza se află în cadrul mitologiei bogomile. El apare într-un text apocrif provenit din Bulgaria secolului al XI-lea, *Întrebările lui Ioan* (*Interrogatio Johannis*), singurul izvor direct referitor la bogomilism. Sathanas, demiurgul cel rău, îi face din lut, după chipul și asemănarea sa, pe cei doi oameni primordiali, Adam și Eva. Spre deosebire de mitul antropogonic veterotestamentar, bărbatul și femeia sunt creați în același timp, din același material și în același mod. Pentru a-i însufleți, Sathanas introduce în corpurile lor câte un înger. Întemnițați în cele două corpuri umane, îngerii sunt descumpăniți și se jelesc cu amărăciune, nu numai pentru că trupurile primordiale sunt – spre deosebire de cele ale îngerilor – muritoare, dar și pentru că sunt diferite de corpurile îngerilor din punct de vedere sexual (*in divisis formis*; *dissimiles forma*).

Este un motiv mitic care nu apare deloc în antropogeneza biblică: stânjeneala și neputința erotică la trecerea de la „biologia" asexuată a îngerilor la cea sexuată a oamenilor. Nu se mai pune întrebarea cine, dintre bărbat și femeie, deține poziția dominantă în cadrul actului sexual, ci dacă actul sexual însuși se poate împlini. Comentând mitologia gnostico-bogomilă, Ioan Petru Culianu glosează pe marginea acestui text apocrif următoarele:

> Ei [= cei doi îngeri], care nu cunoșteau aceste ciudate deosebiri [sexuale], încearcă zadarnic să aibă raporturi sexuale la porunca lui Sathanas, căci, evident, „nu știau cum să înfăptuiască păcatul" [= *nesciebant facere peccatum*] (114, p. 292).

23. Împreunări sexuale silite

Violul – un „abuz uzual”

Georges Vigarello este un important sociolog francez care s-a specializat în domenii delicate și adesea tabuizate precum sexualitatea, virilitatea, violul, frumusețea, perceperea corpului (457) etc. El a avut inspirația să scrie și să publice o carte despre „istoria violului” (*Histoire du viol: XVI^e^-XX^e^ siècles*, 1998) (458). Sigur că nu este vorba de o istorie propriu-zisă a siluirii sexuale. Este analizată, mai degrabă, *istoria receptării violului*, din perspectivă religioasă, morală, juridică și, în epoca modernă, civică. Este o cercetare de istorie a mentalităților în care ne interesează cum erau percepuți de-a lungul secolelor bărbatul violator și femeia violată; cum erau percepuți și cum percepeau legiuitorul și judecătorul meniți să-l sancționeze pe violator etc.

Cert este faptul că mulțimea actelor sexuale comise cu violență de bărbat este cel mai bun indicator al faptului că, într-o lume androcrată, bărbatul domina femeia la toate nivelurile. De-a lungul timpului, violul a fost considerat, dacă nu chiar un „drept” al bărbatului, un fel de „abuz uzual” (dacă nu chiar unul „firesc”) al acestuia. Actul sexual comis cu violență asupra femeii era o acțiune foarte uzuală în epoca premodernă. În schimb, plângerea (penală sau de altă natură) din partea ei era o acțiune foarte neuzuală. Rușinea și teama de oprobriul public o măcinau pe femeia siluită, la fel și frica de puterea și autoritatea bărbatului violator. Chiar și azi (iulie 2015) un sondaj de opinie ne arată că 20% dintre români (deci unul din cinci) știu amănunte despre un viol concret, dar tac, fără să îndrăznească să-l reclame la poliție.

Cum spuneam, depunerea unei „lăcrămații” era neobișnuită, având în vedere sentimentul că bărbatul era oarecum îndrituit să

violeze femeia (și zeii violează zeițe, nu-i așa?!). Studiind „sexualitatea în societatea românească” în zorii modernității (1750-1830), cercetătoarea Constanța Vintilă-Ghițulescu rezumă în câteva cuvinte situația:

> Plângerile [de siluiri] sunt foarte puține, cinci pe tot secolul, iar condamnările sunt și mai puține. De fapt, în toate cele cinci cazuri se ajunge la mici înțelegeri sau pur și simplu la ignorarea acuzațiilor (406, pp. 152-153).

Scriu aceste rânduri în iulie 2015, când toată societatea românească vuiește despre actul de violență sexuală în grup (în haită) practicat, într-o localitate din județul Vaslui, de șapte tineri asupra unei eleve de 18 ani, Raluca, pe care au siluit-o până când a leșinat. Au stropit-o cu alcool pe față și au violat-o din nou, până când fata a leșinat din nou. Apoi au abandonat-o undeva pe un câmp. Judecătorii au decis că tinerii (între 18 și 28 de ani) pot fi cercetați în libertate, pe motivul că ei nu prezintă un pericol social. Procurorul nu a făcut recurs. Ce ar fi trebuit să facă cei șapte hăndrălăi (din satul Văleni, jud. Vaslui) pentru ca să prezinte un pericol social?! Toată lumea (politicieni, jurnaliști, părinți, vecini etc.) este mai mult sau mai puțin revoltată. Toți își dau cu părerea. Mai toți oamenii din satul Văleni (al violatorilor) cred că de vină este Raluca (din alt sat), pentru că, chipurile, i-ar fi provocat pe băieți, nefiind nici ea „ușă de biserică”. Asta cu toate că primul violator a sechestrat-o și i-a chemat pe toți ceilalți. Chiar și o opinie aparent „echilibrată”, formulată de o țărancă din localitatea respectivă, o învinovățește și pe eleva violată, împărțind „echitabil” responsabilitățile: „Or fi greșit și ei…, o fi greșit și ea…”.

În general, pe această „planetă a bărbaților”, oamenii cred (exprimându-și sau nu opinia) că, dacă un bărbat violează o femeie, o face pentru că ea l-ar fi atâțat erotic într-un fel sau altul (prin îmbrăcăminte, prin parfumul folosit, prin vorbe, prin gesturi, prin comportament etc.).

Acest tip de mentalitate populară nu este nici pe departe nou. Dau un singur exemplu banal. Cu vreo două secole în urmă (în 1828), cam în aceeași regiune a țării (Târgu-Neamț), o fată de 14 ani a fost violată de un mărunt comerciant. Făptașul, „în dugheana sa

amăgind-o [pe fată], i-au rădicat fecioriia". Părinții fetei s-au plâns la Mitropolia Moldovei, cerând ca bărbatul să ia fata violată de soție. Era o prevedere a Pravilei referitoare (doar!) la violarea care implica dezvirginarea fetei: „Acela [= siluitorul deflorator] se va cununa cu dânsa să-i fie femeie [= nevastă]" (*Îndreptarea legii*, 1652) (131, p. 428). Susținut de mulți martori bărbați, amici de pahar cu acesta, violatorul a scăpat de sancțiune, luându-se în considerare, chipurile, „felul provocator al comportării victimei", după cum rezumă istoricul Mihai-Răzvan Ungureanu (305, p. 100).

În noaptea dintre anii 2015 și 2016, circa o mie de refugiați din Orientul Apropiat și Africa de Nord au molestat sexual sute de fete și femei în centrul orașului german Köln. Câteva dintre ele au fost chiar violate. Această acțiune colectivă, fără precedent ca amploare în condiții de pace, avea menirea de a-i umili pe germanii care, veseli și prosperi, celebrau Revelionul. Scandaloasă a fost declarația imamului de la o moschee din Köln: „Fetele [nemțoaice] sunt vinovate de incidentele de Anul Nou. Ele erau pe jumătate dezbrăcate și purtau parfum. Nu este ieșit din comun ca bărbații să vrea să le atace. Să te îmbraci așa e ca și cum ai pune gaz pe foc", a declarat imamul pentru un canal de televiziune (677).

Într-un cunoscut text apocrif intitulat „Epistoliia Domnului nostru Isus Cristos" (sau „Legenda Duminicii"), într-o versiune românească din secolul al XVIII-lea, Isus Cristos descrie diverse pedepse groaznice trimise de El pentru păcatele oamenilor:

> Pentru aceea am trimes asupra voastră limbi [= neamuri] reli și păgâni, de v-au supt sângele vostru și v-au prins și v-au legat și v-au robit și de femeile și de fetile voastre ș-au făcut râs (464, p. 153).

Semnificativ este faptul că sancțiunea violului se aplică femeilor, dar nu se referă la ele, ci exclusiv la bărbați. Ei vor fi cei umiliți. Ei vor suferi cumplit pentru că nevestele și fiicele lor vor fi siluite de neamurile de păgâni trimise de Isus. Cât despre suferințele și umilințele îndurate de „femeile și fetile" violate, acestea se pare că nu contau. Bărbatul era în centrul atenției, nu femeia. Trăim într-o lume în care istoria este „povestea lui" (*his story*), nu „povestea ei" (*her story*). De asemenea, în mentalitatea tradițională și în spațiul creștin-ortodox se pare că nu contau nici

siluitorii înșiși. În spațiul românesc, în reprezentările literare sau iconografice ale păcătoșilor (inclusiv ale celor cu păcate sexuale) care sunt „munciți" în „Râul de foc" al Iadului sunt prezente femeile care au „curvit și priacurvit", dar nu apar și violatorii (69, pp. 355 ș.u.). Păcatul era considerat prea mic și, în plus, nu se știa prea bine cui aparținea: bărbatului violator sau femeii violate?

Constrângere vs *consimțire*

Elementele constitutive, esențiale ale violului sunt constrângerea femeii, apelul la violență (sau la amenințare), impunerea cu forța a împreunării. „Cu sila și cu armele", cum scrie Dimitrie Cantemir (26, p. 216). Agresivitatea sexuală a bărbatului nu este întotdeauna motivată de neputința acestuia de a-și ține în frâu pornirile erotice. Uneori este vorba de o perversiune, de o deviantă sexuală: sunt bărbați care se excită (doar) dacă femeia opune rezistență, (doar) dacă actul sexual este dublat de violență.

În limba română, etimologia termenilor referitori la agresivitatea sexuală este explicită: *viol* (din lat. *violare* = „a recurge la violență"; intrat în română prin franceză) sau *siluire* (din slav. *sila* = „forță"). „A face silă", ca în româna arhaică, se referă la folosirea forței de către bărbatul violator și, prin extensie semantică, la provocarea dezgustului (silei) femeii violate. „Jupânésile boierilor de la masa domnii sale le scotea, di le făcea silă", scria Grigore Ureche despre domnitorul Moldovei Iancu Sasul (1579-1582) (418, p. 171).

Violența sexuală apare descrisă și în puținele plângeri înaintate autorităților („la agie" sau „la Mitropolie") de către fetele siluite pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea. Iată cum sună mărturia, dintr-o jalbă depusă la Mitropolie, scrisă de vreun martor vecin care relatează cum, în 1791, un oarecare popa Toma a siluit-o pe tânăra sa slujnică:

> Viind beat, [popa Toma] și-au scos preoteasa cu bătăi din casă afară și s-au apucat de fata aceasta [Pena] de au stricat-o [= a dezvirginat-o]. Și ca să nu țipe i-au astupat gura. Și această faptă de două ori au făcut-o într-acea noapte (406, p. 55).

Urmează o acțiune de viol rezumată de o slujnică, pe nume Rada (probabil o roabă țigancă), violată în 1801 de chelarul Costache de la curtea boierului Ion Hagi Moscu:

> Apucându-mă [Costache] înlăuntru [= în pivniță] îndată au tras zăvorul și au stins lumânarea și precum zic apucându-mă în silă și nemaiputând lupta și striga cu totul am fost biruită, lăsându-mă ca o moartă (406, p. 52).

Alteori violul se producea chiar cu ajutorul robilor de la curte. Precum cel comis în 1808 de boierul moldovean Gheorghe Caravia, conform relatării lui Radu Rosetti:

> Găsind pe Catrina dormind, [Caravia] puse pe un țigan s-o ieie în brațe și s-o ducă, cu toată opunerea ei, […] în încăperea de taină de lângă odaia lui. Chiar în acea noapte mișelul o silui cu ajutorul a două țigance (16, p. 47).

La fel se întâmpla în toată Europa din acea epocă. Adesea, stăpânul își viola servitoarea, uzând de brutalitate și profitând de spaima inoculată. Iată descrierea unui viol comis în 1774 de către un burghez francez asupra slujnicei sale:

> Având ordin să meargă în camera lui pentru niște pretinse treburi legate de condiția sa [de slujnică], el a uzat de violență aruncând-o pe un pat, s-a năpustit asupra ei ca un nebun, ei i s-a făcut rău de frică, luată prin surprindere de o asemenea brutalitate, într-atât, încât în acele momente de slăbiciune, el a profitat de gingășia sexului ei (458, p. 23).

*

Am văzut că unul dintre elementele de „diluare" a vinei violatorului era (și mai este) faptul că femeia l-ar fi ațâțat pe bărbat, l-ar fi provocat sexual. Este un element care „justifică" violul și comută responsabilitatea de pe umerii lui pe umerii ei (sau, în orice caz, pe umerii amândurora). Un al doilea element care „scuză" violul, care practic anulează vina și responsabilitatea violatorului, ar fi lipsa constrângerii, adică participarea liber consimțită a femeii la actul sexual. *Constrângere* versus *consimțire*.

Prezența primului factor sau a celui de-al doilea schimbă complet încadrarea juridică și perceperea etică. Prin urmare, miza este uriașă. Încă în pravilele românești de la jumătatea secolului al XVII-lea se putea vorbi despre siluire... „cu voia fétei" (*Îndreptarea legii*, 1652) (131, p. 428). Un călugăr din Moldova anului 1739 a încercat să scape de sancțiunile prevăzute pentru viol („bătae" și „pediapsă de închisoare") mărturisind că a „făcut pricină de curvie", dar „cu voe fetei, iar nu cu sila" (131, p. 422).

În spațiul islamic, conform Coranului și a legii *Shari'a* (arab. *shari'a* = „calea de urmat"), pentru ca un viol să fie recunoscut și sancționat ca atare, femeia siluită trebuie să aducă în fața judecătorului, ca martori, nu mai puțin decât „patru bărbați pioși". Condiția pusă de legea islamică este practic imposibil de îndeplinit. Cum să existe „patru bărbați pioși" ca martori oculari la producerea unui viol?! Ce caută ei în scena siluirii sexuale?! Și în ce stare iluzorie se vor solidariza aceștia cu femeia violată, și nu cu violatorul, fără îndoială și el un „bărbat pios"?! Dacă femeia nu reușește să îndeplinească aceste condiții, atunci acuzația de viol adusă bărbatului se comută în acuzația de adulter adusă femeii. Pentru o astfel de vină, în Pakistanul de azi, de exemplu, femeia primește o sută de bice în public sau chiar este ucisă prin lapidare. În 2006, sub presiunea Statelor Unite, președintele pro-occidental al Pakistanului, Pervez Musharraf (2001-2008), a propus modificarea legii în favoarea femeilor siluite (violul fiind un amplu fenomen social în această țară), dar islamiștii radicali s-au opus cu vehemență. În consecință, legea nu a mai fost modificată.

Marea problemă pentru diminuarea (practic anularea) vinei de viol a fost inocularea ideii că, de fapt, bărbatul nici nu poate să violeze o femeie care nu vrea să întrețină relații sexuale cu el. Cu alte cuvinte, dacă violul a avut loc, înseamnă că a existat, fie și parțial, consimțământul femeii și atunci nu a mai fost vorba de viol. Era un „clișeu «științific», puternic înrădăcinat, potrivit căruia o femeie adultă nu putea fi violată împotriva voinței ei" (671, p. 242).

„Sâlnicia unei femei e fizicește cu neputință", zice un personaj hasdeian, Toderiță, „studinte" la Drept, la Harkov, la jumătatea secolului al XIX-lea. Toderiță, protagonistul unei nuvele autobiografice a lui B.P. Hasdeu (*Duduca Mamuca*, 1863), este *alter ego*-ul prozatorului, care, într-adevăr, a urmat – cam în perioada

1852-1854 – cursurile Facultății de Drept de la Universitatea din Harkov. Iată ce învățau, în epocă, studenții la acea universitate:

> X, așa se numea profesorul, ni esplica, vrau să zic ni memoriza acum despre cestiunea „preacurviei", *de adulteriis*, și ne dezvolta, ca de pe carte, teoria celebrului criminalist Feuerbach, cum că sâlnicia unei femei e fizicește cu neputință (222, p. 122).

„Profesorul X" își permitea să nu fie de acord cu cunoscutul jurist german de la Universitatea din Jena, Paul von Feuerbach (1755-1833), promotorul unor reforme juridice. Cei care nu pot să violeze o femeie – susținea polemic „Profesorul X" – sunt doar impotenții, „bărbații fizicește neputincioși".

În schimb, alte personaje din proza românească sunt de acord cu teoria profesorului von Feuerbach. Protagonistul unui roman al lui Octav Șuluțiu (*Ambigen*, 1935) încearcă să violeze o fată, Elina. Răspunzând cu forță și abilitate la forța brută a bărbatului, aceasta se opune în pat și tânărul nu reușește:

> Degeaba [te căznești] – spune Elina –, dacă nu vreau eu, nu se poate (430, p. 103).

Și prozatorul G.M. Zamfirescu, în romanul său *Maidanul cu dragoste* (1933), a dat violului o interpretare juridică, imaginând într-o sală de tribunal următoarea poveste. Un soldat a fost dat în judecată pentru că a dezvirginat-o prin viol pe fiica ofițerului a cărui ordonanță era. Ca să demonstreze că nu a fost vorba de un viol, ci de un raport sexual consimțit de ambele părți, avocatul pârâtului a recurs la următoarea scenetă. A dat procurorului o sabie (din nou sabia ca obiect falic) și l-a rugat să o introducă în teaca pe care el însuși, avocatul apărării, o ținea în mână, mișcând-o întruna:

> — Poți să bagi sabia [în teacă], domnule procuror? — Nu pot. — De ce nu poți? — Pentru că nu mă lași. — Cum nu te las? — Miști teaca, domnule apărător și sabia trece pe alături. — Dar acum poți? îl întrebă din nou apărătorul pe omul legii, ținând teaca nemișcată în fața lui. — Pot, cum să nu, a fost răspunsul și procurorul, în adevăr, a introdus sabia cu ușurință. — Poftim

> onorată judecată, așa a fost cu flăcăul inculpat și cu fecioara, a strigat triumfător apărătorul. Ordonanța n'ar fi făcut nimic cu sabia, dacă n'ar fi stat, supusă, teaca la îndemâna lui (135, II, pp. 143-145).

Această parabolă nu este nouă. G.M. Zamfirescu a preluat-o probabil de la Voltaire, care a folosit-o într-o lucrare a sa (*Prix de la justice et de l'humanité*, 1777) privind justiția:

> În ce privește fetele și femeile care s-ar plânge de a fi fost violate – scria filozoful francez în 1777 –, se pare că nu mai rămâne decât să li se spună cum a evitat o regină de altădată acuzația unei reclamante. Ea a luat teaca unei săbii și, mișcând-o tot timpul, i-a arătat doamnei că astfel nu era posibil să se pună sabia în ea. Cu violul e ca și cu neputința; unele cazuri n-ar trebui să ajungă niciodată în tribunale (458, p. 52).

De altfel, nu numai Voltaire, dar mai toți filozofii iluminiști au avut poziții similare în ceea ce privește violul. Denis Diderot, de pildă, argumenta că, „oricât de puțin apărată ar fi o fortificație [= vaginul], e imposibil de cucerit doar prin forță". Ideea se află într-un roman al lui Diderot în care protagoniste sunt chiar vulvele doamnelor (*Les bijoux indiscrets*, 1748). La rândul său, Jean-Jacques Rousseau susținea o teorie a compensației în lumea înconjurătoare: „Natura l-a înzestrat pe cel mai slab [= pe femeie] cu forța de care are nevoie pentru a rezista atunci când o dorește" (*Émile*, 1762) (458, p. 52).

Despre o metodă de neutralizare a violenței sexuale a bărbaților vorbește și comediograful grec Aristofan (cca 456-386 î.e.n.). Protagonista piesei *Lysistrata* le instigă pe celelalte femei ateniene și spartane la grevă sexuală („Trebuie să ne ținem departe de pulă!"), pentru a-și determina bărbații să înceteze lungul război peloponeziac. Este aici o anumită simetrie pe care dramaturgul grec o sugerează: folosirea acțiunilor sexuale violente de către bărbați ca armă de război (vezi *infra*) și sistarea acțiunilor sexuale de către femei ca armă împotriva războiului.

„Dar dacă ne vor târî în dormitor cu de-a sila? Și dacă ne vor lovi?", întreabă speriată una dintre femei. Atunci veți refuza să participați la actul sexual, le învață pacifista Lysistrata:

> Faceți-i să aibă chin! Căci nu-i rost de plăcere pentru bărbații care vor s-o facă silnic. Fiți pentru ei o pacoste; cu siguranță, vor renunța la forță repede. Căci, dacă cu femeia n-a avut înțelegere la pat, niciodată un bărbat n-a avut plăcere în dragoste (*Lysistrata* IV, 160-166) (518).

*

Nu voi insista prea mult asupra acestui subiect. Violurile și abuzurile sexuale în spațiul românesc, comise de la vlădică până la opincă, au fost studiate în ultimul timp de doi cercetători importanți: Dan Horia Mazilu (131, pp. 419-430) și Constanța Vintilă-Ghițulescu (406, pp. 146-153). Primul s-a ocupat mai ales de domnitori și mari boieri din „lumea românească veche", iar cea de-a doua de partea de jos a piramidei sociale (robi, slujitori, târgoveți, preoți, călugări) la începuturile epocii moderne. Rămâne totuși de stabilit rolul special pe care îl juca violul în cadrul rebeliunilor, al răscoalelor și al războaielor. Care era, în astfel de cazuri, „dreptul" învingătorului sau al ocupantului?

Ius primi occupanti *în Antichitatea greco-romană*

În societățile arhaice și tradiționale, învinșii nu aveau nici un drept. Învingătorii câștigau totul, iar învinșii pierdeau totul. Vorba cântecului: „The winner takes it all,/ The loser has to fall". Nu se luau prizonieri, nu exista milă, nu erau reguli. Ocupanții beneficiau de toate drepturile din lume: să ucidă bărbați și băieți, să violeze femei și fete, să distrugă temple, să jefuiască palate etc.

Când în anul 390 î.e.n. galii – conduși de „trufașul prinț" Brennus – i-au învins pe romani, aceștia din urmă au trebuit să le plătească învingătorilor un tribut enorm, relatează istoricul Titus Livius. „Vai de cei învinși!" (*Vae victis!*) a exclamat însuși victoriosul Brennus, știind ceea ce îi aștepta pe învinși (*De la fundarea Romei* V, 48) (459, p. 505). Nu este singurul dicton referitor la soarta nefericită a învinșilor, ceea ce arată importanța acestui subiect. În noaptea în care a fost distrusă Troia, ne spune poetul Vergiliu, Enea le-a transmis puținilor luptători învinși rămași în viață următorul mesaj aforistic: „Singura salvare a

învinșilor este de a nu mai spera în salvare" (*Una salus victis, nullam sperare salutem*) (*Eneida* II, 354).

Cum am văzut, unul dintre „drepturile" suverane ale învingătorilor era acela de a-i omorî pe inamicii valizi. Într-adevăr, în piesa lui Euripide (*Troienele*, 415 î.e.n.), luptătorii eleni îi ucid pe toți bărbații troieni, inclusiv pe băieții puberi. Fetele și femeile troienilor sunt răpite și duse în exil, în Elada, unde vor deveni (tot o formă de viol) supusele sexuale ale elenilor. În secolul I î.e.n., istoricul roman Sallustius a surprins esențialul „drepturilor" ocupanților: uciderea adversarilor masculi, „copii smulși din brațele părinților", „răpirea fetelor", „mame date la discreția [sexuală a] învingătorilor" etc. (*Conjurația lui Catilina* I, 9).

Violarea femeilor și fetelor soldaților învinși nu era (doar) expresia unor simple și irepresibile pofte sexuale ale soldaților cuceritori aflați de mult timp departe de femeile lor. Comis sistematic, violul colectiv era o puternică armă psihologică. Tribul (neamul) advers era în mod definitiv înfrânt și simbolic umilit abia atunci când femeile învinșilor erau violate. Violul era o armă psihologică de război, dar și una biologică, pentru că femeile și fetele siluite erau astfel însărcinate, impregnate cu sămânța bărbaților învingători. Bărbații tribului (neamului) învins erau exterminați, iar femeile tribului (neamului) învins dădeau naștere și creșteau progenituri ale soldaților din tribul (neamul) învingător. Genele învinșilor erau înlocuite cu cele ale învingătorilor. Epurarea etnică (visul de aur al atâtor căpetenii naționaliste) era astfel împlinită. Vorba sociologului Georges Vigarello: „Violul în caz de război [este] un act organizat ce însoțește, până la simbol, posedarea unui teritoriu" (458, pp. 18-19). Istoricul Arthur Koestler este și mai tranșant în această privință: „Violul și prada […] erau socotite un drept firesc al unei armate cuceritoare" (300, p. 197).

În fine, acest „drept firesc" al cuceritorului este revendicat de un personaj dintr-un roman al lui Walter Scott (*Ivanhoe*, 1820), a cărui acțiune se desfășoară în Anglia secolului al XII-lea. Conducătorul cavalerilor templieri, Sir Brian de Bois-Guilbert, reclamă dreptul său de a se culca (chiar împotriva dorinței ei) cu frumoasa Rebecca. Este – spune el – „potrivit legilor tuturor națiilor". Discursul său este plin de semnificații:

> Voi vorbi ca un cuceritor. Ești în puterea arcului și a lăncii mele și, prin urmare, potrivit legilor tuturor națiilor, trebuie să te supui voinței mele [sexuale] etc. (463).

Și William Shakespeare (*Henric al V-lea*, 1599) ne convinge că „dreptul" învingătorului a supraviețuit tenace în Evul Mediu european. În 1415, armata regelui englez Henric al V-lea asediază fortăreața Harfleur, din nord-vestul Franței. Până la urmă, regele englez îi cere guvernatorului francez să deschidă porțile cetății asediate, altfel fortăreața va fi cucerită și francezii învinși vor trebui să plătească ceea ce este normal să plătească. Se vor supune „dreptului" ocupantului, adică bărbații și băieții vor fi omorâți, casele și templele for fi jefuite, iar femeile și fetele vor fi violate de soldații învingători:

> Ce-mi pasă mie – spune regele englez – când din vina voastră/ Va fi să cadă pradă siluirii/ Copila voastră fără de prihană?/ Ce frâu mai poate-opri destrăbălarea/ Când lunecă la vale, nebunește?/ […] De nu [vă predați], soldatul, – iată-l – orb de sânge,/ Cu neagra-i mână va târî de plete/ Copilele țipând asurzitor" (*Henric al V-lea*, actul III, scena 3; traducere de Ion Vinea).

Într-o pagină de jurnal din 1966, Emil Cioran vorbește despre „o lege străveche", cea a „consimțământului la viol" al femeilor cucerite de soldații inamici. După ce învingătorul „a câștigat o bătălie" și „și-a zdrobit adversarii", el „își *dictează* condițiile". Cioran psihologizează pe hotarul subțire dintre *love & hate*. Merită să fie citat:

> E aici o lege străveche, de care femeile ascultă în mod inconștient. E vorba, din partea lor, de consimțământul la viol. Când apărătorii capitulau, cetatea era predată inamicului: chiar dacă îl urau, femeile, în forul lor lăuntric, îl admirau. Era câștigător (23, p. 100).

Sigur că era vorba de un abandon, de resemnarea fetelor și femeilor din tribul (neamul) învins. Actul devenise uzual: se ritualizase, se instituționalizase. Se aplica de la sine, vorba lui Cioran, ca o „lege străveche" (*ius occupanti*). Doar că „violurile colective" deveniseră „căsătorii forțate". Să ne aducem aminte:

după ce i-a învinși pe perși, Alexandru Macedon, la Susa, s-a căsătorit cu o principesă ahemenidă. Acest tip de căsătorie a fost atât de înrădăcinat în realitatea istorică încât a intrat, ca motiv folcloric, în legende și basme. El figurează în *Indexul de motive mito-folclorice* realizat de Stith Thompson: *T104.2. Victor demands defeated king's daughter (or widow) in marriage* („Învingătorul cere în căsătorie pe fiica [sau pe văduva] regelui învins") (1, p. 352). Căsătoria dintre Alexandru și prințesa persană a fost doar un exemplu de urmat de către oamenii de jos. În aceeași zi, Alexandru cel Mare „a celebrat căsătoriile, după ritul persan, […] a zece mii de [oșteni] macedoneni cu tinere iraniene", comentează Mircea Eliade (261, p. 195).

Situația este oarecum asemănătoare cu povestea „răpirii sabinelor", la întemeierea Romei. Doar că fecioarele sabine nu au fost răpite (și violate) (*raptus virginis*) de către romani după învingerea neamului sabinilor, ci invers, războiul s-a declanșat după și din cauza răpirii (și violării) sabinelor de către romani (Titus Livius, *De la fundarea Romei* I, 9-13) (459, pp. 17-23). Plutarh vorbește despre vreo cinci-opt sute de sabine răpite de romani, și accentuează: „toate [erau] fecioare". Mai spune și că Romulus însuși s-ar fi căsătorit cu una dintre ele, cu care ar fi avut și copii (*Vieți paralele. Romulus*, XIV) (112, p. 68). Pornind de la rădăcini indo-europene comune, Georges Dumézil a comparat legenda „răpirii sabinelor" cu cea a unui erou al epopeii indiene *Mahābhārata*. Un erou numit Bhīṣma, care practică *rākṣasa* – căsătoria prin „răpirea violentă" a fecioarelor: „Cei care cunosc *dharma* cred că soția cea mai bună este cea adusă cu forța" (*Mahābhārata* 95-105) (276, pp. 62-70).

*

Însă lucrurile nu decurgeau întotdeauna foarte simplu, pentru că femeile răpite, violate sau căsătorite cu forța își creșteau copiii în cultura tribului (neamului) lor, cel învins, și nu în cea a tribului (neamului) învingător. Ele povesteau copiilor, în *limba maternă*, „miturile tribului" matern, cel decimat de învingători. În cultura iudaică se consideră că un copil este evreu doar dacă mama lui este evreică (indiferent de etnia tatălui). Motivul nu este (cum se crede) aplicarea principiilor *Mater semper certa est* („Mama este

întotdeauna sigură"), pe când *Pater semper incertus est* („Tata este întodeauna nesigur"). Sau, în jargonul ghetourilor din orașele americane (din sudul orașului Chicago, de pildă), *mama's baby, papa's maybe* („copilul mamei, poate și al tatei") (635, X, p. 7078).

Importanța mamei în stabilirea culturii etnice a copilului derivă din imensa influență a acesteia în modelarea identității culturale a odraslei sale. În comunitățile arhaice și tradiționale, copilul moștenește coordonatele etno-culturale ale mamei. Ale mamei care îl crește pe copil, și nu care îl naște. Chiar și pruncul Moise, născut de o evreică, dar adoptat de o egipteancă, este crescut – ca să rămână evreu – de mama sa biologică: „Și când copilul s-a făcut mare, [mama lui Moise] l-a adus la fiica lui Faraon, care l-a înfiat și i-a pus numele de Moise" (*Ieșirea* II, 10). Biblicul patriarh a rămas (cultural și cultual) evreu datorită unui truc: sora lui i-a propus fiicei faraonului (și aceasta a fost de acord) ca pruncul Moise să fie crescut (până „s-a făcut mare") de o doică evreică, adică chiar de mama lui biologică.

Contemporan cu Euripide (secolul al V-lea î.e.n.), Herodot relatează o istorioară plină de semnificații. Grecii din Attica și pelasgii de pe insula Lemnos se războiau întruna. La un moment dat, pelasgii i-au învins pe atenieni și le-au violat femeile. Pelasgii le-au răpit pe ateniene și, „ducându-le în [insula] Lemnos, și le făcură țiitoare". Numai că femeile ateniene și-au crescut copiii concepuți cu bărbații pelasgi în spiritul culturii din regiunea Attica – adică „începură să-și învețe fiii limba attică și obiceiurile atenienilor".

> Aflând acestea, pelasgii se strânseră la sfat și o spaimă li se cuibări în suflet: […] ce vor face din clipa în care [băieții atenienelor violate] vor ajunge bărbați? Ținând seama de acestea, ei [= pelasgii] luară hotărârea să-i ucidă pe pruncii femeilor attice. Apoi trecură la înfăptuirea hotărârii… (*Istorii* VI, 138) (11, p. 161).

Violuri colective în țările române

Este important de subliniat faptul că mentalitățile și comportamentele nu s-au modificat prea mult în Europa, chiar și după două milenii. Răzmeriețele, răscoalele și războaiele sunt adesea

dublate de violuri în masă comise de soldații din oastea învingătoare asupra femeilor și fetelor soldaților din oastea învinsă.

În 1648-1649, de pildă, armata de cazaci condusă de hatmanul Bogdan Hmelnițki și de fiul său Timuș (aliată cu oștile tătărăști) a decimat armata poloneză. De asemenea, cu acest prilej, au fost omorâți peste o sută de mii de evrei care locuiau în zonă. Nu numai femeile și fetele poloneze au fost violate cu acest prilej, ci și cele evreice, cum a arătat antropologul Maurice Fischer:

> Una din metodele preferate ale cazacilor de a stoarce bani de la evrei era luarea unui număr mare de prizonieri, întrucât știau prea bine că evreii îi vor răscumpăra. Că femeile [evreice] astfel răscumpărate erau siluite de triburile acestea semisălbatice nu mai încape îndoială (462, p. 191; 300, pp. 197-198).

„Lucruri la fel de scandaloase – adaugă Maurice Fischer – au mai suferit evreicele din Rusia în cursul pogromurilor din 1903-1905." În paranteză fie spus, Fischer are dreptate (467, p. 23), inclusiv în ceea ce privește pogromul de la Chișinău din 1903 (468).

Unul dintre cronicarii care au descris atrocitățile acestui război devastator de la jumătatea secolului al XVII-lea (crime în masă, violuri colective, jafuri etc.) a fost cabalistul Nathan Hanover (1621-1683), rabin la Iași. Este vorba de o carte în ebraică puțin cunoscută: *Yeven Metzulah* (*În adâncurile disperării*), publicată pentru prima dată la Veneția, în 1653 (461). Despre ucideri, spolieri și siluiri („rușinându căzacii fămei și féte") comise în Moldova și Bucovina de ucrainenii (și tătarii) lui Timuș Hmelnițki, fiul lui Bogdan („chipul de hiară"), vorbește și Miron Costin în *Letopisețul Țării Moldovei* (131, p. 428). Domnitorul Vasile Lupu a fost nevoit să-și dea mândrețe de fiică, pe mezina Ruxandra, în căsătorie nedorită, silită, cu Timuș Hmelnițki. Un cvasiviol la curtea domnească, menit să oprească violurile în masă de pe teren.

Astfel de obiceiuri, de siluiri colective produse de oștenii învingători, nu erau noi în această zonă. Le descrie și geograful persan din secolul al X-lea Ahmad ibn Rusta, referindu-se la rușii kieveni din zona fluviului Don:

> Acești oameni sunt vânjoși și viteji și, când coboară în câmp deschis, nimeni nu poate scăpa de ei fără să fie ucis, [fără] să-și vadă femeile luate cu sila [= siluite] sau robite… (300, p. 94).

Voi sări cu exemplele de violuri colective din spațiul românesc, de la jumătatea secolului al XVII-lea, până la primele decenii ale secolului al XIX-lea, la țările române din epoca *Zaverei* (slav. *za viera* = „pentru credință"). Anul 1821 a fost unul aprig, de revolte, anarhii, violențe, confuzii și răsturnări de situații, în care au fost implicate cete de luptători, oști neregulate și chiar armate naționale. Grecii eteriști, soldații muscali, pandurii olteni, arnăuții albanezi, oștenii turci cucereau pe rând marile orașe (Iași, București etc.) și, în virtutea „dreptului învingătorului" (*ius occupanti*), se simțeau îndrituiți să ucidă, să jefuiască, să distrugă, să violeze. Indiferent de coordonatele culturale și confesionale din care proveneau, toți aplicau aceleași cutume. Toți beneficiau de aceleași „drepturi". Vizate erau în special familiile de negustori, de boiernași și de boieri mari. Nu e de mirare că acestea au fugit în bejenie la Brașov sau Sibiu (familiile muntenești) și la Chișinău (cele moldovenești). Târgovețele și țărăncile pribegeau și ele, fugind de violatori, ascunzându-se în păduri, în munți sau în grote (în Peștera Muierilor, de pildă). La început, în timpul revoltei din 1821 a celor din *Eteria* (ngr. *hetairia* = „societate [secretă]"), siluirile colective au fost produse de rebelii greci:

> Eteria – scrie Radu Rosetti –, cu groaznicul ei alai de jafuri, de prădăciuni, de siluiri, de dări de foc și de ucideri lăsase în amintirea acelor cari îi trăise zilele o impresie neștearsă până la moarte (33, p. 110).

În *Cronica meșteșugarului Ioan Dobrescu* (1802-1832), „ot mahala Bateștea", tăbăcarul bucureștean – contemporan cu evenimentele – relatează îngrozit despre „bețiile", „jafurile", „crailâcul", „batjocurile" și „siluirile" comise de „oltenii" lui Tudor Vladimirescu în București. Iată un singur fragment:

> Oh, oh, rău noroc! Bine era să nu mai fi fost! Îți venea să nebunești de cântece oltenești, de trăsnete de pistoale. Toți nebuni de vin. […] Era o grozăvie de crailâc. Cine poate să ia

> socoteala jafurilor ce se făcea de dânșii în toate părțile și batjocurile ce se făcea de ei în lume, dar mai mult la partea boierească. Că, dacă îi prindea, nu numai că-i jefuia de-i lăsa în piei, ci pre bărbați, pre unii îi și omora, iar pe cocoane și fetele lor le batjocoreau cum le era voia, mai cu asprime decât turcii, ca câinii, pre amândouă părțile (235, p. 351).

Între timp, tot în Țara Românească, „cetele de arnăuți" albanezi, cum scrie istoricul Victor Papacostea, comiteau „cele mai mari excese: violuri, jafuri, tâlhării, spargeri de biserici" (466, p. 59). Ulterior, când armata regulată turcă a năvălit în țările române ca să restabilească ordinea, atrocitățile s-au produs înzecit. De data aceasta, violatorii („de fete și de băieți") erau oștenii turci. Faptele sunt atestate, din nou, de Radu Rosetti:

> Nenumărate erau mai ales răpirile și siluirile de femei, de fete și de băieți. Am cunoscut călugărițe cari, când erau fete mari în casa părinților și aveau păcatul să fie frumoase, […] n-au vrut de bunăvoie să se deie turcului, au fost ridicate din casa acelor părinți, ziua, în amiaza mare și duse la gazda beșlegei [= căpitan de călăreți]. Și au stat multe luni în casa beșlegelor, [ca] țiitoare silite… (33, pp. 111-113).

Peste doar câteva decenii, poveștile cu moldovence siluite de turci au intrat în folclor și „se auzeau pe la toate șezătorile". Pe de altă parte, mulți moldoveni duceau cu ei povestea tragică a nașterii lor în urma acestor acte de violență sexuală. „[Ăsta] o fost făcut cu turcii" era o stigmatizare uzuală (33, p. 112).

Referindu-se în memoriile sale la epoca războiului ruso-turc din 1828-1829, colonelul Grigore Lăcusteanu amintește de violurile colective produse de oștenii turci în Țara Românească: „[Turcii] hrăpea[u] fetele și copiii de la părinți, femeile de la bărbați cu miile, pe care parte îi turcea, parte îi lua robi și parte îi omora" (589, p. 48).

*

Așa cum am afirmat mai sus, violurile înfăptuite de oșteni în timpul unor războaie nu se datorau (doar) neputinței militarilor de a se abține de la firești impulsuri sexuale, potențate de

eventuala lipsă de femei. În primul rând pentru că, în multe cazuri – cum observă Michel Onfray referindu-se la India din epoca medievală –, „războinicii aduc […] bordeluri de campanie în zona din spatele operațiunilor militare" (113, p. 166). Se pot adăuga și alte argumente, mai aproape de noi în timp și spațiu. La începutul secolului al XIX-lea, *Marea Armată* a lui Napoleon (*La Grande Armée*), în timp ce traversa Europa în lung și în lat, era însoțită de grupuri de prostituate franceze, iar altele se alăturau pe traseu trupelor victorioase ale împăratului (521, p. 112). Cam în aceeași epocă, în „hronograful" său, călugărul Dionisie Eclesiarhul (1740-1820) vorbește despre ocupația austriacă a Țării Românești (1789-1791), condusă de prințul de Saxa-Coburg. Cronicarul este martor ocular („am văzut cu ochii miei"). Iată-l ce relatează:

> [Soldații austrieci] avea și multe mueri cu ei după obiceiul nemțesc, unele ale ostașilor, altele cu oștile se țin […]. Avea nemții cu ei […] posadnice [= prostituate], și slujnice țiitoare [pentru] cei mari (433, p. 72; 187, p. 33).

În paranteză fie spus, bordeluri înfloreau și în preajma cazărmilor. Bolile venerice se răspândeau cu rapiditate. Pentru a le preîntâmpina (dar și pentru a preveni diverse năravuri sexuale – viol, masturbare, pederastie, zoofilie), într-un raport din 1926, doctorul Nicolae Paulescu îl sfătuia următoarele pe ministrul Sănătății din epocă: „Ar trebui ca tânărul soldat, însurat, să își facă serviciul într-o localitate apropiată de domiciliul său și să i se permită, o dată pe săptămână, să petreacă o noapte acasă, pentru a-și satisface impulsiile imperioase ale instinctului genital" (551, p. 134).

Revenind, în timpul operațiunilor militare ostașii beneficiau nu numai de bucătărie de campanie și de spital de campanie, ci și de bordel de campanie. Iar militarii „cei mari", ofițerii, aveau pe lângă ei „slujnice țiitoare". Și cu toate acestea, actele de violență sexuală, ca armă psihologică și biologică, nu au putut fi oprite.

„Dreptul" învingătorului în secolul XX

Că astfel de fapte și mentalități abuzive erau uzuale în societățile arhaice și tradiționale pare a fi un fapt stabilit și acceptat de istorici. Că reminiscențe ale unor astfel de cutume au supraviețuit și în epoca modernă (mai ales în Europa de Est) este un fapt cu care va trebui să ne obișnuim. Dar că ele continuă în secolul XX și în zilele noastre este greu de crezut. Și totuși recunoaștem aceeași mentalitate și același *modus operandi*. Estul și sud-estul Europei sunt zone „eminamente conservatoare", cum se exprimă Mircea Eliade. „De multe ori – susține istoricul religiilor –, credințe și obiceiuri încă vii în anumite regiuni eminamente conservatoare din Europa (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii și România) revelează straturi de cultură mai arhaice decât cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile «clasice» greacă și romană" (357, p. 191).

Voi aminti, în treacăt doar, violurile colective și sistematice comise de luptători victorioși în diverse războaie, răscoale și rebeliuni ale secolului XX: violurile comise de țăranii români răsculați în 1907 asupra nevestelor și fiicelor de negustori și boieri (motiv preluat și de Liviu Rebreanu în romanul *Răscoala*) (434, pp. 307 ș.u.); siluirile în masă practicate de soldații turci (și de kurzi) asupra femeilor armence în timpul genocidului din 1915-1917 („Violurile deveniseră atât de obișnuite, încât armencele – și femeile, și fetele – fugeau în păduri, pe dealuri sau prin peșteri, de cum zăreau o trupă de jandarmi turci") (469; 470); violurile colective comise în al Doilea Război Mondial (***613***) de soldații naziști în Rusia („Pentru aceștia, violul era în timp de război voluptatea cea mai îmbătătoare") (709, p. 50) și cele comise de soldații ruși în Germania (472), în România etc. („Nedumerire, frică, îndoială. Soldați ruși care violează femei [în București]", își nota Mihail Sebastian în *Jurnal*, la 1 septembrie 1944) (471); violurile în masă practicate de soldații sârbi în Bosnia-Herțegovina, în timpul războiului din Iugoslavia de la începutul anilor 1990. Cam în aceeași epocă (cca 1990-2010) au mai avut loc violuri sistematice în masă în timpul războaielor civile din Sierra Leone, Rwanda, Liberia, Sudan (Darfur), Uganda și R.D. Congo.

Evenimentele din Bosnia merită mai mult decât o simplă semnalare. În mod paradoxal, cel mai recent război din Europa (Iugoslavia, anii 1990) ne dezvăluie cele mai arhaice mentalități și comportamente și modul tenace în care ele au supraviețuit din Antichitate până în zilele noastre.

În perioada decembrie 1992 – ianuarie 1993, Consiliul Europei a înființat o Comisie internațională și pluridisciplinară de investigare, formată din cincisprezece cercetători, cunoscută sub numele de *Comisia Warburton*, după numele celei care a condus-o, Dame Anne Warburton. Rolul comisiei era de a cerceta la fața locului (Bosnia, Croația etc.) amploarea și rolul fenomenului de violare a femeilor musulmane din Bosnia și de a întocmi un raport în această privință (473). Textul raportului a fost folosit, printre altele, la judecarea criminalilor de război din fosta Iugoslavie (Ratko Mladić, Radovan Karadžić ș.a.), în cadrul procesului intentat lor la Tribunalul Penal Internațional (TPI) de la Haga, înființat la 23 mai 1993 și condus de procuroarea Carla Del Ponte. Pentru crimele și violurile comise și organizate de el la Srebrenița, pe 24 martie 2016 TPI l-a condamnat pe Radovan Karadžić la patruzeci de ani de închisoare. Unul dintre membrii comisiei, dr. Gunilla Kleiverda (Amsterdam), bună prietenă cu autorul acestor rânduri, a avut amabilitatea de a-mi trimite acest raport inedit. Îi mulțumesc și pe această cale. Unele dintre concluziile comisiei confirmă teoriile susținute mai sus. Altele le completează.

În anul 1992, aproximativ 70% din teritoriul Bosniei-Herțegovina era sub controlul armatei sârbe sau al unor oști neregulate sârbești. În Peninsula Balcanică, mai ales în Balcanii de Vest, există o veche tradiție a organizațiilor militare neoficiale, a grupărilor paramilitare, a milițiilor populare, a bandelor înarmate (ustași, cetnici, comitagii, arnăuți, haiduci, panduri, cârjali etc.), care erau autonome și își aveau propriile forme de inițiere, de organizare și de operare.

Comisia a estimat că numărul victimelor violurilor comise (doar) în 1992 de către luptătorii sârbi asupra bosniacelor musulmane a fost de peste 20.000. Dar numărul putea fi și de 60.000 de victime – susține raportul –, având în vedere că femeile și fetele violate refuzau să se declare ca atare de rușine, pentru a nu fi stigmatizate social. Dacă se acceptă totuși că numărul femeilor siluite a fost de 20.000, atunci numărul estimat al femeilor rămase

însărcinate în urma violurilor a fost de circa 1.000. Dar numărul probabil a fost mult mai mare, susține același raport.

Membrii comisiei internaționale au aflat în timpul misiunii lor că adesea violurile se produceau în public și că violențele sexuale conțineau elemente de sadism, pentru a mări gradul de umilire a victimei în fața familiei și a întregii comunități. Deliberat, violurile militarilor sârbi se produceau astfel încât să mărească probabilitatea de a lăsa femeile bosniace însărcinate. De pildă, femeile și fetele bosniace erau reținute multe luni în centre speciale de detenție (organizate în secții de poliție, școli, hoteluri etc.), numite *rape camps* („lagăre/tabere de viol"), unde erau supuse unor violuri colective și repetate. După ce victimele rămâneau însărcinate, ele erau reținute până când – din cauza evoluției sarcinii – nu mai puteau face avort. Totul era premeditat și foarte bine organizat.

Comisia trimisă în misiune de Consiliul Europei a admis în raportul oficial faptul că:

a) „Violurile și abuzurile sexuale comise de trupele militare (sau paramilitare) sârbești trebuie să fie considerate în același context cu celelalte atrocități produse de ele (masacre, gropi comune, jafuri, distrugeri) și nu pot fi analizate ca acțiuni izolate", menite doar să satisfacă pornirile sexuale ale violatorilor.
b) „Ținând cont de modul în care s-au comis violurile și de proporțiile fenomenului din Bosnia-Herțegovina", este evident că scopul acțiunii violatorilor a fost „de a ofensa demnitatea umană", de a aplica un „tratament umilitor și degradant" femeilor, familiilor și întregii comunități.
c) Aceste violuri, nefiind „acțiuni izolate", nu pot fi considerate nici măcar ca fiind (doar) „abuzuri sistematice", ci mai mult decât atât: sunt „un produs al războiului". Violurile asupra femeilor și fetelor musulmane din Bosnia „sunt comise la o astfel de scară și într-așa un mod încât să fie parte dintr-un *pattern* ușor de recunoscut, care formează un important element al strategiei de război".
d) „Violul este văzut ca o armă de război (*weapon of war*)", prin „violența fizică și psihică pe care o generează". „Comisia a avut acces la declarații și documente sârbești care puneau

foarte clar astfel de acțiuni [= violurile în masă] în contextul unei strategii expansioniste", de ocupare a teritoriului.

e) „Comisia înțelege că violul este o parte a unui *pattern* deliberat de abuz, comis conștient cu intenția de a demoraliza și teroriza comunitățile, alungându-le din regiunile în care sălășluiesc și demonstrând puterea forțelor invadatoare." „Violul nu poate fi văzut ca fiind asociat incidental principalului scop al agresiunii, ci ca servind un scop strategic în sine."

f) Comisia consideră că „prevederile Organizației Națiunilor Unite privind protejarea femeilor împotriva violului, a prostituției forțate sau a altor atacuri indecente" sunt insuficiente. Convențiile de la Geneva trebuie aduse la zi. „Comisia crede că acum este un caz serios pentru a identifica cu claritate aceste abuzuri [sexuale] ca fiind crime de război (*war crimes*), indiferent dacă acestea se comit în cadrul unor conflicte naționale sau internaționale" (473).

Conform organizației *Amnesty International*, folosirea violului în masă în timpul războaielor nu este un produs colateral al conflictelor, ci o strategie militară deliberată și premeditată. Este vorba de viol genocidal (*genocidal rape*). Ba chiar de genocid, pentru că vizează nu numai exterminarea neamului învins (gr. *genos* = „neam"), ci și înlocuirea acestuia, prin viol colectiv, cu neamul învingător.

*

În anul 2006, un film artistic a făcut cunoscută publicului larg uriașa dramă privind violurile colective și sistematice comise de militarii sârbi asupra femeilor și fetelor bosniace. Este vorba de filmul *Grbavica* (numele unui cartier din Sarajevo), regizat de tânăra bosniacă Jasmila Žbanić (31 de ani), care a primit la Festivalul de Film de la Berlin premiul „Ursul de aur" pentru cel mai bun film. „În 1992 totul s-a schimbat – a declarat regizoarea la primirea premiului – și am realizat că trăiesc într-un război în care sexul era folosit ca parte a strategiei de război pentru ca să umilească femeile și astfel să provoace distrugerea unui grup etnic."

De altfel, subiectul a fost abordat în 1996 și de dramaturgul româno-francez Matei Vișniec, într-o piesă cu un titlu explicit: *Despre sexul femeii – câmp de luptă în războiul din Bosnia* (527). „Din păcate – explică Vișniec –, femeia este un câmp de luptă dintotdeauna, de când există războaie. Am scris această piesă în 1996, impresionat de ceea ce se întâmpla în fosta Iugoslavie, unde au fost mii de femei violate în contextul războiului. Dar drama femeilor violate pe câmpurile de luptă ale planetei este, din păcate, una care se repetă la fiecare mare conflagrație, la fiecare război interetnic. […] Deseori, violul a fost o strategie militară, cel puțin în acest război interetnic din Bosnia" (528).

24. „Dreptul" nașului

Arhaice obiceiuri de nuntă

Oricine citește monografiile privind nunta la români scrise la sfârșitul secolului al XIX-lea de marii noștri folcloriști (Simeon Florea Marian, Elena Sevastos ș.a.) sau chiar studii monografice cu aceeași temă, chiar dacă mai puțin vaste (Teodor Burada, Ernest Bernea ș.a.), observă că nunta este unul dintre cele mai importante, ample și complexe ceremoniale din cultura tradițională românească. Este o punere în scenă fără egal. „Nunta este socotită ca cel mai însemnat act social, politic, civil și religios din viața omului", observă folclorista Elena Sevastos (32, p. 293). Cu atât mai amplu și mai grav era acest ceremonial la începutul secolului al XIX-lea: „Pe atunci [= pe vremea lui Caragea Vodă] nunta era dandana mare!", scria Ion Ghica (133, p. 39).

De-a lungul celor câteva zile de dinaintea nopții nunții și a celor câteva zile de după acest moment crucial, întreaga comunitate este cuprinsă de o stare profundă de euforie rituală. Nenumărate acțiuni și gesturi rituale și ceremoniale, nenumărate detalii „scenografice" și „regizorale" (comportamentale, muzicale, coregrafice, culinare, vestimentare etc.) și nenumărate semnificații simbolice, magice, mitice și religioase se agregă conform unor cutume și obiceiuri tradiționale transmise din tată-n fiu și din mamă-n fiică.

Surprinzător este faptul că anume comportamentul mirilor în noaptea nunții în camera de dormit – esențial în economia întregului ceremonial – nu pare a fi normat de tradiția populară. Atât de multe reguli înainte și după acest moment inaugural (o piatră de temelie a templului căsniciei), dar aproape nici o regulă chiar în noaptea nunții, și anume în perioada în care mirii rămân singuri în dormitor. De fapt există unele obiceiuri tradiționale

în această privință, dar ele sunt trecute cumva sub tăcere și trebuie să fie deduse de etnolog. Mai exact spus, ele trebuie reconstituite.

La începutul secolului al XVIII-lea, scriind „despre obiceiurile de la logodnă și de la nuntă" ale moldovenilor, Dimitrie Cantemir încheie povestea în scurt:

> Când ajung la casa mirelui – după ce se mai deșartă încă vreo câteva pahare de vin – pe tineri îi duc nașii în odaia de culcare (*Descriptio Moldaviae*, 1714-1716) (26, p. 220).

Principele moldav continuă cu prezentarea ceremoniei în ziua următoare, de după noaptea nunții, fără să se refere însă la nimic anume legat de ceea ce se întâmplă „în odaia de culcare". Reții deocamdată rolul jucat de nași în această privință. Și în monografia lui Simeon Florea Marian (*Nunta la români*, 1890), de condusul mirilor în dormitor se ocupă nașii, mai ales nașa (31, II, pp. 151, 163, 202). La sfârșitul secolului al XIX-lea, în satele din județul Brăila, după unele răspunsuri la *Chestionarul* lui B.P. Hasdeu, nuna o conduce pe mireasă „s'o culce (așa zice poporul!)", iar pe mire îl conduce nunul (614, p. 254). Mireasa trebuie pregătită pentru marele eveniment care îi va schimba complet statutul sexual și social. Ea este extrem de bogat îmbrăcată și are în pieptănătură foarte multe „găteli". De regulă, nașa este cea care o ajută să se dezbrace și să se despletească (gest erogen permis doar în fața mirelui), mai ales în condițiile în care, în unele zone ale țării, mirii își petrec noaptea nunții anume în casa nașilor. Folclorista Elena Sevastos a surprins acest moment important:

> Nuna, după ce a adus finii acasă la ea, ia podoabele de pe mireasă, o-mbracă cu cămașă nouă […], așază pe masă pâne, mâncare și băutură, apoi cheamă pe mire din tindă și, luându-și seara bună, le zice: „Poftim, finilor, beți, mâncați și vă odihniți, că destul v-ați ostenit, dar să văd mâne ce bucurie oi avea și eu, pentru cât am umblat și am trudit"; și ieșind în tindă zice lăutarilor, ce cântase până atunci: „De acum haideți și ne-ți cânta și nouă celor bătrâni"; apoi încuie ușa tindei și se întorc la masa cea mare (*Nunta la români*, 1889) (32, p. 338).

Interesant este și faptul că, la ieșirea din cameră, nașa „încuie ușa" cu cheia, astfel că doar ea sau doar ea și nașul pot intra din nou în odaia mirilor. Ușa fiind încuiată, mirii nu pot să iasă din camera de culcare. Obiceiuri similare sunt atestate și în alte culturi sud-europene (Spania, Sicilia ș.a.). În Dobrogea, de pildă, există în cadrul ceremoniei nupțiale un tânăr numit *deverică*, un personaj care, pe perioada nopții nunții, „stă la ușă și ține de verigă [= belciug]" (32, p. 338). Cu alte cuvinte, el stă de pază să nu intre și să nu iasă nimeni din odaia respectivă. Numele său provine chiar de la cuvântul slav *dverĭ* („ușă"). În unele sate din județul Brăila, acest rol îl joacă un „stolnic", un nuntaș din alaiul mirelui. „Când află un răspuns afirmativ" privind dezvirginarea miresei, acesta „se duce [la masa mare] la socru cu [o sticlă de] rachiu roșu" (614, p. 254).

După această noapte de răscruce, mai exact, după dezvirginarea miresei, nașa o ajută pe fată să se îmbrace în noile ei haine, „în veștminte de nevastă", semn al modificării definitive a statutului ei social. Apoi o aduce pe mireasă la „masa mare", la care petrec nuntașii (32, p. 346). Evident, când vorbea despre „bucuria" de a doua zi dimineață, nașa se referea la semnele deflorării, la cearșaful însângerat al împreunării mirilor, cearșaf care va fi purtat prin comunitate ca un steag triumfal. Am vorbit mai sus (în capitolul 7, „Cultul virginității miresei *vs* cultul virilității mirelui") despre acest obicei în care nașii de căsătorie (din nou ei!) joacă un rol important. Deocamdată, se poate trage concluzia că tot ce se întâmplă cu mirii în noaptea nunții nu este gestionat nici de părinții mirelui, nici de cei ai miresei, nici de alți nuntași, ci anume de cuplul de nași și în mod special de naș. Iată ce scriau, în 1845, frații Arthur și Albert Schot, doi culegători nemți de „basme valahe" din Banat, în zona târgului Oravița:

> Nunul [= nașul de cununie] e întotdeauna nașul de botez și, dintre toți cei de față [la nuntă], el are pe întreaga durată a sărbătorii cea mai înaltă funcție (313, p. 95).

Aceeași idee o susțineau peste circa un veac, în 1935, și informatorii populari din satul Drăguș, din sudul Transilvaniei:

> Naşu e om însemnat în nuntă; de la el pleacă toate; fără el nu se face nimic. Naşu e om de frunte. Naşu conduce nunta toată; pân el se împlinesc toate rosturile; el e căpetenia la toate trebuinţele. […] Naşu e martoru mirilor la cununie; el răspunde de tineri mai mult ca părinţii. Vezi de aia este aşa de cinstit [= onorat] (314, p. 106).

Statutul special al naşilor de cununie şi de botez este o temă pe cât de amplă şi de interesantă, pe atât de puţin studiată de etnologii şi antropologii români (311). În anii 1930, unii membri ai „Şcolii sociologice de la Bucureşti" conduse de Dimitrie Gusti au abordat acest subiect (fără să-l aprofundeze), cu referire specială la satul Drăguş, judeţul Braşov. Este vorba de Ernest Bernea (314) şi mai ales de H.H. Stahl, care a scris un articol monografic referitor la „rudenia spirituală din năşie", una dintre puţinele abordări de acest gen din cultura română. H.H. Stahl a susţinut că naşul are un important „rol ritual" în cadrul comunităţii tradiţionale şi că „năşia" este constituită dintr-o „serie de acte rituale". Spre lauda sa, Stahl a reuşit să depăşească limitele sociologice ale studiului său, privind tema şi dintr-o perspectivă istorico-religioasă. Unele dintre „actele rituale" proprii instituţiei tradiţionale a năşiei – conchide H.H. Stahl în 1936 – îşi au rădăcinile într-o sferă cultuală şi ceremonială arhaică, necreştină:

> Sistemul de rudenie spirituală izvorât din năşie ajunge să reglementeze sfere cu mult mai largi şi cu totul altfel decât cum prevăd canoanele bisericeşti, cu privire la botez şi cununie (315).

Atenţie la formulările accentuate folosite de H.H. Stahl: „cu mult mai largi" şi „cu totul altfel" decât canoanele Bisericii creştine.

Vechi proverbe populare

Din păcate, problema instituţiei „năşiei" în societatea tradiţională românească a rămas practic nerezolvată. O reconstituire din cioburi a sistemului arhaic al năşiei impune de la bun început un studiu paremiologic.

1) Unele proverbe românești se referă la imensul prestigiu de care se bucura nașul în mentalitatea populară: „Tot nașu'(-și) are naș", sau (într-o formă versificată de Anton Pann) „Cum are naș copilașul/ Așa are naș și nașul", sau „[Cutare] și-a găsit nașul", sau „Nașul se respectă mai bine ca părintele" etc. (163, IV, p. 482; 316, pp. 162-164; 142, p. 136). Avem aici, *in nuce*, expresia imensei autorități de care beneficiază nașul în ochii finului, în toate aspectele sale, spirituală, religioasă, socială și chiar financiară:

   Taci fine, nu te-ntrista,
   Că-ți poartă nașul grija
   Și toată cheltuiala (317, pp. 99-100).

   Important este faptul că mai multe proverbe și zicători populare românești se referă și la un presupus rol sexual al nașului, pe lângă cel socioreligios. Iată-le grupate tipologic:
2) „O dată vede nașul pizda finei", sau „O dată vede nașul puța finului (să zice pentru cele ce nu să cuvine a vedea și a urma adeseori)" (Iordache Golescu, *Pilde i tâlcuirea lor*, cca 1832);
3) „Nașul vede întâi pizda finei/miresei", sau „Înaintea mirelui trece nașul";
4) „Nașul botează, nașul cutează", sau „Îndrăznește ca nașul" (168, pp. 175, 211; 163, IV, p. 481, VI, p. 497; 8, pp. 67, 150; 316, pp. 160-166).

Pe de o parte, nu sunt date suficiente pentru a avea siguranța unui arhaic rol de inițiator sexual pe care l-ar fi jucat nașul (nașa) în noaptea nunții. Pe de altă parte, sunt suficiente date ca să nu excludem această probabilitate. „Foarte puțini folcloriști înțeleg – scria Mircea Eliade în 1939, asociind etnologia cu speologia – că memoria populară, întocmai ca o peșteră, a păstrat documente autentice reprezentând experiențe mentale pe care actuala condiție umană le face nu numai imposibile, dar chiar *imposibil de crezut*" (480, p. 116). Cu un alt prilej, vorbind despre ritualuri arhaice și de modul lor de a se perpetua în cultura tradițională, istoricul religiilor adaugă:

> O parte din această moștenire a supraviețuit sub formă de obiceiuri populare și creații folclorice, în aceste regiuni prin excelență conservatoare care sunt Balcanii și Carpații (357, p. 37).

În mod surprinzător pentru pudibonderia de care suferă în general cultura română, acest subiect delicat nu a fost ignorat de unii cercetători români. Chiar dacă, de regulă, aceștia doar au susținut existența fenomenului, fără să-l studieze ca atare. Câteva nume merită menționate în acest context: Romulus Vulcănescu (25, pp. 58-59), Nicolae Constantinescu (316, pp. 160-166), Stelian Dumistrăcel (8, pp. 67, 150), Ion Ghinoiu (479, pp. 132-133), Lucia Berdan (***5*** și 7, pp. 190-194).

Este drept că nici un etnolog sau antropolog român (cu excepția parțială a lui N. Constantinescu) nu a încercat să rezolve problema printr-o abordare sistematică. Dar concluziile lor au fost destul de tranșante. Iată opinia lui Romulus Vulcănescu (*Etnologie juridică*, 1970), primul – cred – cercetător român care s-a exprimat frontal în această privință:

> În actul căsătoriei au intervenit practici și uzanțe juridice a[le] căror efecte și semnificații și-au pierdut cu timpul înțelesul. Nașul a îndeplinit mult timp rolul principal de inițiator sexual în ritul căsătoriei. […] Funcțiunea de naș în viața sexuală a finilor [este] similară străvechiului *ius* [*primae*] *noctis* (25, p. 58).

La rândul său, etnologul Nicolae Constantinescu considera în 1987 că astfel de practici sexuale, specifice riturilor de trecere de la adolescență la maturitate, erau în vigoare „în Evul Mediu românesc":

> Sensul limitativ al proverbului [„O dată vede nașul pizda finei"] trebuie legat și de o altă cutumă, existentă în Evul Mediu românesc și occidental, potrivit căreia, în cadrul obligațiilor de inițiator al tânărului, nașului îi revenea și obligația de inițiator sexual al acestuia. Acest rol îi dădea și dreptul de a fi primul la mireasă (316, p. 163).

S-ar putea crede că proverbe de tipul (2) – „O dată vede nașul pizda finei / puța finului" – se referă nu la nășia de cununie, ci la cea de botez. Etnologul Nicolae Constantinescu a adus argumente

rezonabile împotriva acestei teorii. El a mai susținut că sensul prohibitiv, limitativ al proverbelor notate de mine mai sus, de tipul „[Doar] o dată vede nașul…", are în vedere „îngrădirea abuzului" și „împiedicarea transformării unui drept ritual într-o practică curentă". Eventualul abuz al nașului de acest „drept" sexual, prin exercitarea lui și după noaptea nunții, ar contraveni „atât legilor scrise, civile și religioase, cât și normelor nescrise ale societății tradiționale, care considerau unirea dintre nași și fini drept incest" (316, p. 164). Nu trebuie ignorată nici posibila semnificație „oportunistă" a acestor proverbe; în sensul unui îndemn de a nu rata oportunitatea, singurul moment prielnic, pentru că a doua oară nu va mai apărea ocazia.

Referitor la proverbele notate mai sus cu numărul (3), este evident vorba de marcarea unui privilegiu al nașului față de mire. Cu alte cuvinte, cel dintâi ar avea în noaptea nunții preeminență, întâietate față de cel de-al doilea. Altfel spus, în ceea ce privește dezvirginarea miresei, „înaintea mirelui trece nașul". Pare a fi o ipostază a practicii arhaice *ius primae noctis*. Dar mentalitățile arhaice și cutumele tradiționale s-au schimbat în timp și, la un moment dat, „dreptul" nașului asupra finei a devenit un păcat. Concluzia formulată de Nicolae Constantinescu este îndreptățită:

> Ceea ce era, conform cutumei arhaice, un drept al nașului care trebuia acceptat ca atare de toată lumea, inclusiv de fin, devine – într-un alt moment istoric – un act imoral, o încălcare a normelor, a legilor timpului respectiv (316, p. 166).

Obiceiul pământului, „dreptul" nașului (*lex non scripta*) a intrat în conflict cu legile scrise, laice și bisericești. Unele balade populare au surprins această modificare de mentalitate. Nașul continua să-și exercite abuziv vechiul „drept", dar finul era îndrituit să protesteze că acesta i-a deflorat mireasa în noaptea nunții:

Numai nu te pot ierta,
Știi, nașule, dar nu știi?
Când fusese dinspre ziuă,
Despre dalba veselie,
Pe fina ta ți-ai luat,
În grădină te-ai băgat,
Făcuși voia trupului,
Lăcomia ochilor! (481, p. 75).

În fine, proverbele notate de mine cu numărul (4) – de tipul „Naşul botează, naşul cutează" – se referă probabil la îndrăzneala abuzivă a naşului faţă de fină (şi implicit faţă de fin), tupeul de a cere, după noaptea nunţii, un drept sexual care nu i se mai cuvine. Relaţia sexuală dintre naş şi fină (sau dintre naşă şi fin) este prohibită nu doar din perspectiva adulterului, ci şi din cea a incestului. Interdicţia incestului dintre rude spirituale (pe lângă cea a incestului dintre rude de sânge) a fost introdusă în creştinism cândva în secolele VI-VIII (482, p. 154). În spaţiul românesc, acest tip de prohibiţie este atestat documentar din prima jumătate a secolului al XVII-lea, în *Pravila de la Govora* (1640):

> Spune-mi, fiiule, au doară, ai căzut [în păcat] cu rudeniile tale, sau cu fină-ta, sau cu naşă-ta au ce chipuri au fost? Că aceştia să chiamă amestecarea de sânge (131, p. 399).

Uneori, pentru a evita păcatul, naşul încearcă să o seducă pe fină tratând-o nu ca pe o rudă, ci „ca pi-o străină", ignorând faptul că înrudirea spirituală care îi leagă transformă relaţia lor erotică într-una incestuoasă:

> Fină, fină şî iar fină [...]
> Să te iubesc ca pi-o străină.
> — Naşule, n-o fi păcat,
> Trei copii mi-ai botezat,
> Pe mine m-ai cununat? (175, p. 85).

Privilegiile sexuale ale naşului în literatura populară şi în cea cultă

Strigăturile de nuntă „la nun" îl prezintă pe acesta ca fiind un „mascul *alfa*", un „ideal de masculinitate şi virilitate" (479, p. 133), un om experimentat din punct de vedere erotic, un bărbat viguros şi bine dotat sexual:

> Cum îi pula nunului
> Aşa-i coada lupului (102, p. 148);

sau:

Nunule, nunuţule,
Răsuce mustăţile
Sărută nevestele (7, p. 192);

sau:

De-ar fi nunu om drăcos
S-o puie pe nună gios
Să-i facă băiet frumos (7, p. 193);

sau:

Nuna are poale largi,
Şi lui nunu nu i-s dragi.
Ale mele-s subţirele,
Moare nunu după ele (479, p. 133).

Sau textele cele mai explicite:

Aseară la stâlpu' porţii,
Mi s-o sfârtecat chiloţii.
Să faci naşule ce poţi
Să-mi dai banii pe chiloţi,
Că la noapte pică bruma
Şi mie-mi îngheaţă pruna (539);

şi:

Naşului [să-i închinăm] de sănătate
C-a iubit finile toate (175, p. 85).

Nu ştim exact în ce consta prestaţia sexuală a naşului anume în noaptea nunţii. Poate că, la origine, el îndeplinea „dreptul" (sau „obligaţia") de a o dezvirgina pe mireasă (*ius primae noctis*), protejându-l astfel pe mire de pericolele magico-rituale pe care le presupuneau contactul cu vaginul (*vagina dentata*) şi cu sângele himenal. În astfel de cazuri, primul copil al finei putea să aibă ca tată chiar pe naşul de cununie. În aceste condiţii, apar

ca fiind firești (și semnificative!) interdicțiile de căsătorie între copiii finilor și cei ai naşilor, precum și între copiii unor fine care au același naș la căsătorie. Prin astfel de interdicții, comunitatea încerca să oprească posibile cazuri de incest.

Poate că naşul (și/sau naşa) acționa doar ca inițiator sexual al finilor, ajutându-i să depășească cu bine o probă extrem de stresantă. Poate că naşul (și/sau naşa) intervenea doar când lucrurile nu mergeau bine. Am ridicat această problemă mai sus, la capitolul privind (cvasi)impotența sexuală. Sunt suficiente motive ca – fără ajutorul naşilor – noaptea nunții să se încheie „fără folos", cu un eșec din punct de vedere sexual: enorma presiune psihologică exercitată de comunitate asupra celor doi actanți, emoția și spaima tinerilor (practic doi adolescenți intimidați), lipsa lor de experiență sexuală, eventuale deficiențe erectile ale mirelui, starea de ebrietate a acestuia (eventual și a miresei) etc. (***483***).

În orice caz, nevoia ca mirele să fie inițiat sau ajutat din punct de vedere sexual în noaptea nunții (de naș sau de altcineva) apare ca motiv folcloric atestat. Vezi *Indexul motivelor mito-folclorice* realizat în anii 1930 de Stith Thompson: *T166.2. Bridegroom must be taught sexual intercourse* („Mirele trebuie să fie inițiat în săvârșirea actului sexual") (1, p. 361).

Mentalitatea care permitea (acorda) naşului privilegii sexuale asupra finei s-a mutat din spațiul rural în cel urban. Transferul mentalitar s-a produs mai ales în mahala, un spațiu intermediar: nici sat – nici oraș, și sat – și oraș. Aceste moravuri au fost aduse cu ei de către țărani, atunci când au migrat în masă de la sate la periferia orașelor. Exemplele literare de mai jos sunt simptomatice.

*

Explicite sau doar sugerate, relațiile erotice dintre naș și fină, petrecute în noaptea nunții, sunt prezente și în literatura română cultă. În romanul *Groapa* (1957), de pildă, descriind nunta dintre Lina și Stere din mahalaua Cuțaridei (din Bucureștiul interbelic), Eugen Barbu trasează unele tușe groase privind relația erotică dintre naşul de cununie (un brutar) și fina sa, adolescenta Lina:

> Brutarul [= naşul] o pupase la venire [la nuntă], o privise – frumoasă fină își luase, n-avea ce zice!

În primul rând, „a avea" o fină și „a-ți lua" o fină sunt grade diferite de „posesie". În al doilea rând, atunci când la nuntă se dansează *Perinița*, nașul brutar are îndrăzneala ca, în fața mirelui, a socrilor mari și mici și a tuturor nuntașilor, să o sărute pe gură și chiar să o muște de buze pe mireasă, pe fina sa Lina:

> În cele din urmă, [nașul] îngenunche în fața miresei. Fata se aplecă și-i întinse obrazul. „— Nu, se scutură nașul, dă-mi gura!" Împrejur răsunau râsetele mesenilor. Ea strânse dinții, și el o mușcă de buze, cu poftă. Mirosea a mâncare și a rachiu. Lina luă perna de jos și, uluită, căută cu ochii un loc pe unde să scape din hora sălbatică (139, pp. 37, 109).

Vorba aceea: „Îndrăznește ca nașul!". Interesant este faptul că doar fina – o adolescentă naivă și neștiutoare – este șocată și jenată de această atitudine (aparent) abuzivă a nașului. Ceilalți nuntași râd cu subînțeles, făcându-și cu ochiul, semn că tradiția și mentalitatea populară îi permiteau nașului astfel de gesturi explicit erotice. Prozatorul doar schițează acest fir narativ, dar nu-l duce până la capăt, până la ultimele lui consecințe.

O face poetul Șerban Foarță (*Un mire fără căpătâi*, 2007) într-o „telenovelă cruntă" (în termenii ironici ai lui Foarță), în care se descrie o nuntă de mahala din zilele noastre. Povestea începe cu amenințarea pe care nașul Gică o adresează, la începutul nunții, finei sale Marie-Jeanne:

> la care nașul, […]
> afumat de băutură,-i
> suflase fină-sii în gură,
> după ce-un timp stătuse mut,
> așa: „La noapte,-am să te fut!" (122, p. I).

Nașul știe sigur că se va culca cu fina sa și știe sigur când o va face: chiar în noaptea nunții. Parafrazându-l pe Cehov, putem spune că ceea ce e anunțat în primul capitol al „telenovelei" se va întâmpla în ultimul. Într-adevăr, „masculul *alfa*" al mahalalei, „nașul arhifutator" (*fuck-totum*) își va duce planul la îndeplinire:

Pe urmă,-i nunta unui faun:
Naşul o vără [pe fină] într-un Ford
Bine-ncălzit şi,-n timp record,
Turbat ca leul din Nemeea,
Face din Marie-Jeanne femeia… (122, p. XXXIV).

Tot într-o mahala (numită Basarab), tot din Bucureştiul interbelic îşi plasează prozatorul G.M. Zamfirescu relaţia erotică dintre naşul de cununie (domnu' Stârcu) şi fină (ţiganca Safta) din romanul *Maidanul cu dragoste* (1933). Naşul consideră că relaţia lui sexuală cu fina este cvasilegală („ne putem drăgosti în lege") şi se poate desfăşura mult timp după actul căsătoriei („până'n pânzele albe").

— Ascultă, fă Safto – acu' că-mi eşti fină, n'am ce zice: ne putem drăgosti în lege, cum mi-o place şi cum ţi-o pofti inimioara şi […], mai ales, până'n pânzele albe, că o viaţă avem… (135, II, p. 126).

Redescoperim şi în acest caz dubla măsură. Pentru mentalitatea comunităţii, ce este virtute de admirat pentru naşul de cununie, este viciu de sancţionat pentru fină. Chipurile, aşa ar fi „legile" firii:

[Naşu'] Stârcu nu era vinovat […]. Bărbaţii au o lege a lor, nevestele alta. Safta era datoare să-i păstreze [soţului Gore] credinţă, cu sfinţenie (135, II, pp. 143, 157-158).

Surprinzându-i asupra faptului, soţul încornorat crede că Safta trebuie pedepsită exemplar, chiar căsăpită cu toporul. Naşului Stârcu, în schimb, nu i se poate imputa nimic. „Stârcu îl cununase, erau oricum rude", gândea finul Gore. El avea tot dreptul să-i facă avansuri finei, doar că aceasta trebuia să-l refuze. Iată replica hamalului Gore către naşul îndrăzneţ, surprins gol, „cu brăcinarul pantalonilor căzut pe ghete":

— Cu matale, năşicule, n'am nimic – poţi să pleci, năşicule, că n'am nimic cu matale (135, II, p. 39).

Cântecul nunului*: impotența mirelui și potența nașului*

Merită să deschid aici o paranteză în care să prezint pe scurt subiectul unei balade balcanice intitulate *Cântecul nunului [nașului]* sau *Nunul mare* sau *Letinul cel bogat* (162, pp. 704-709; 306, pp. 72-74). Pe acest subiect, etnologul Petru Caraman a scris în anii 1970 un amplu studiu monografic (cca 170 de pagini), publicat postum, în 1987 (123, pp. 195-365; vezi și 484). Marele merit al lui Caraman constă nu doar în faptul că a comparat între ele toate variantele cunoscute (nord- și sud-dunărene) ale cântecului popular în discuție, dar și în acela că a identificat multe motive literare specifice textului respectiv ca fiind ecouri ale ritualurilor și cutumelor nupțiale arhaice, practicate în comunitățile tradiționale din sud-estul Europei. Cu alte cuvinte, etnologul român a analizat subiectul atât pe orizontala spațiului, cât și pe verticala timpului.

Încă din 1938, Mircea Eliade îl considera pe Petru Caraman „unul din cei mai bine pregătiți folcloriști" români (*Cuvântul*, 24 martie 1938). Atunci, la sfârșitul anilor 1930, Mircea Eliade îl publica pe Petru Caraman în primele două volume ale revistei sale de „studii religioase", *Zalmoxis* (485). Ca să înțelegem bine aprecierea lui Mircea Eliade față de Petru Caraman, trebuie să vedem care erau mizele și proiectele istoricului religiilor în acea perioadă, așa cum rezultă din *Memoriile* sale ulterioare:

> [În toamna anului 1937] mă hotărâsem să scot „Zalmoxis" […]. Mă interesa […] „deprovincializarea" studiilor de folclor și etnologie comparată în România. Îmi propuneam să silesc oarecum pe folcloriștii români să ia în serios valoarea istoric-religioasă a materialelor pe care le adunau și le utilizau; să treacă, adică, de la faza filologică la momentul hermeneutic (487, pp. 15-16).

Structura profesională a lui Petru Caraman coincidea cum nu se poate mai bine cu „portretul robot" al etnologului comparatist „deprovincializat" schițat de Mircea Eliade.

Cântecul nunului, care evident era interpretat de lăutari în noaptea nunții, face parte din tipul „încercările grele la care este

supus eroul". Balada are următorul scenariu: Un fecior (cocon) de boier mare se însoară, având ca naș un domnitor („Iar de naș pe cine-avea?/ Iancu-vodă-l cununa"). Știm de la Dimitrie Cantemir că astfel de cutume erau uzuale la nunțile moldovenești: „Când domnul însuși este naș…" (*Descriptio Moldaviae* XVIII) (26, p. 221). Atunci când domnitorul însuși nu putea să participe la nuntă, trimitea vreo rudă apropiată în rolul de naș (186, p. 167).

Mireasa din baladă este fiica unui bogat „letin" (= „latin" = catolic). Socrul-mic este foarte nemulțumit de mire, poate pentru că acesta, fiind creștin-ortodox, este de altă confesiune (69, pp. 113-120; vezi și 488, pp. 88-93), așa că zăvorăște porțile, o izolează pe mireasă și oprește alaiul de nuntași. Apoi îl supune pe viitorul ginere unor probe inițiatice greu de trecut. Ca orice inițiere, miza este pe viață și pe moarte:

Că, dacă [mirele] nu mi-o putea,
Capul, măre, i-oi tăia,
Nunta, măre, mi-o pleca,
Că nu-i bun de fiică-mea! (162, p. 705).

În mod surprinzător, mirele nu încearcă să depășească aceste încercări, simțindu-se descurajat, înfricoșat și complet neputincios, mai direct spus, se simte impotent:

Și mirele cum vedea
Nici o putere avea (123, p. 228).

În locul mirelui, probele sunt trecute de o rudă a acestuia, de un nuntaș. În variantele slave, sud-dunărene (sârbești, croate, slavone, bosniace, bulgărești), poate datorită influențelor catolice, nuntașul salvator este nepotul de soră al ginerelui. El se luptă să câștige, pentru mire, mâna miresei. Este exact rolul pe care îl îndeplinește în legenda medievală cavalerul Tristan, care o pețește pe Isolda (și se iubește cu ea) pentru regele Mark. Tristan este nepotul de soră (Blanchefleur) al mirelui (regele Mark). Relația specială pe care o joacă unchiul de soră (fratele mamei) cu nepotul a fost analizată – atât la populațiile așa-zis „primitive", cât și la cele europene arhaice – de antropologi celebri: Alfred

Radcliffe-Brown („The Mother's Brother in South Africa", 1924) și Claude Lévy-Strauss („Întoarcerea unchiului dinspre mamă", 1997).

> În trecutul societății noastre și chiar în prezentul multor societăți exotice – susținea Lévy-Strauss –, unchiul dinspre mamă [respectiv nepotul surorii] a fost sau rămâne o piesă majoră a structurii familiale și sociale.

Acest raport a rămas atât de important în Evul Mediu catolic, încât scenariul multor cântece de *gestă* păstrează în centru relația dintre unchiul matern și nepotul său. „Roland este nepotul după mamă al lui Carol cel Mare, la fel cum sunt și Vivien pentru Guillaume d'Orange, Gautier pentru Raoul de Cambrai, Perceval pentru Regele Pescar, Gauvain pentru regele Arthur, Tristan pentru regele Mark, Gamwell pentru Robin Hood… Și lista ar putea continua", a conchis Claude Lévy-Strauss (489, pp. 231-232).

Spre deosebire de versiunile sud-slave ale cântecului popular, în toate variantele din spațiul românesc ale *Cântecului nunului* (peste cincizeci) eroul care trece probele inițiatice nupțiale în locul mirelui nu este nepotul de soră al mirelui, ci nașul acestuia: „nunul cel mare/ cu toată grija-n spinare".

> [Mirele] rău, nene, se speria,
> Din ochi negri lăcrăma,
> La nași-su se ducea (123, p. 229).

În mod paradoxal, mirele propriu-zis (ca și regele Mark în *Tristan și Isolda*) rămâne un personaj complet secundar în economia baladei nupțiale. Nașul este cel care devine adevăratul protagonist al cântecului popular de nuntă. De aici și titlul (*Cântecul nunului*) cu care este de regulă cunoscută această baladă românească.

> Nu purta tu grija, fine,
> C-or să iasă toate bine!
> Că-ți poartă naș-to grija
> Cu toată rânduiala (123, p. 237).

Trebuie subliniată importanţa diferenţei dintre baladele slave şi cele româneşti. Şi asta pentru că balada românească în discuţie aduce un argument nou şi foarte preţios referitor la rolul de „maestru de iniţiere" a mirelui pe care îl joacă naşul de cununie în noaptea nunţii. Dar, de fapt, este mult mai mult decât atât. Iniţiatorul devine un substituent. Naşul nu doar îl iniţiază pe mire, nu doar îl învaţă cum să treacă probele la care acesta este supus, ci („cu toată grija-n spinare") chiar el le trece în locul şi în numele finului. El duce la îndeplinire „toată rânduiala".

Să nu ne amăgim şi să nu ratăm semnificaţia profundă (azi pierdută) a *Cântecului nunului*. Ce rost ar fi putut avea o astfel de baladă, foarte răspândită în spaţiul românesc, dacă ea nu ar fi exprimat o realitate cutumiară propriu-zisă?! În această privinţă, explicaţia etnologului Petru Caraman este doar sugerată: prezenţa în cadrul baladei româneşti a naşului ca protagonist, ca iniţiator (substituent) al mirelui a fost impusă „de anumite motive specifice ceremonialului nupţial" (123, p. 301). Care ar putea fi aceste „anumite motive"? Etnologul evită să se refere în mod explicit la rolul sexual jucat de naş(i) în cadrul nunţii.

Naşul ca iniţiator (sexual) al mirelui: identificarea miresei

Întrebarea care se pune este următoarea: printre probele iniţiatice pe care le trece naşul în locul mirelui sunt şi unele cu caracter explicit sau implicit erotic? Răspunsul este afirmativ. Protagonistului i se cere, de pildă, „să recunoască mireasa dintr-un grup de mai multe fete, semănând leit la chip şi la statură şi fiind îmbrăcate toate la fel" (123, pp. 197, 209). Sigmund Freud a comentat un motiv mito-literar similar (*Motivul alegerii casetei*, 1913) dintr-o perspectivă psihosexuală (627, pp. 139-154). În celebrul său *Motif-Index of Folk-Literature* (1932-1937), Stith Thompson a grupat acest tip de probe în *H0-H199. Identity Tests: Recognition* („Teste de identitate: recunoaşterea"). Proba identificării miresei este comună absolut tuturor variantelor baladei din toate ţările sud-est-europene, inclusiv din România. Iată cum sună două strofe dintr-o versiune culeasă de G. Dem. Teodorescu în 1866:

Șapte fete că-mbrăca
Tot un port și tot un fel,
Și din casă le scotea
Și din gură mai striga:
— Să poftească mirele,
Mirele, ginerele,
Să-și aleagă mireasa,
Să trăiască cu dânsa! (162, p. 708).

Evident, nu mirele, ci nașul este cel care trece și această probă inițiatică, identificând-o corect pe mireasă. Și de data aceasta există o corespondență cu unele practici arhaice necreștine din cadrul ceremoniei de nuntă la români. În acest sens, o primă atestare, chiar dacă una parțială, o oferă Dimitrie Cantemir (*Descriptio Moldaviae*) la începutul secolului al XVIII-lea:

Atunci se aduce o fată bătrână, urâtă și îmbrăcată în zdrențe și îi întreabă [pe pețitori] dacă aceasta e ciuta [mireasa] pe care o urmăresc. Pețitorii răspund: „nu"! (26, p. 216).

După cum atestă folcloriștii Simeon Florea Marian și Elena Sevastos, astfel de rituri nupțiale existau încă (explicite sau nu) în satele românești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, chiar dacă rolul nașului a dispărut sau s-a diminuat:

[Un vornicel] îi aduce trei fete acoperite, dintre cari mirele să-și aleagă pe a sa. […] Mirele firește că o cunoaște foarte ușor după inelul ce i l-a dat (31, II, p. 77; 32, p. 346).

„Recunoașterea miresei" dintr-un grup de fete identice sau foarte asemănătoare este o probă nupțială ce apare și în basme populare românești: „Au întrat trei fete [surori], foarte frumoase, îmbrăcate în straie frumoase, și Ion a gâcit pe cea mai mare" (490, p. 383). Motivul literar este prezent și în unele basme culte. De pildă în *Povestea lui Harap-Alb* de Ion Creangă, cu observația importantă că – și de data aceasta – proba inițiatico-erotică nu este depășită de falsul mire (Spânul), ci de „cavalerul" acestuia, adevăratul mire (Harap-Alb):

— Bine, voinice, zise împăratul [Roș] posomorât […] Eu mai am o fată, luată de suflet, tot de o vârstă cu fata mea; și nu e deosebire între dânsele nici la frumuseță, nici la stat, nici la purtat. Hai, și dacă-i cunoaște-o care-i a mea adevărată, ie-ț-o [de mireasă] și duceți-vă de pe capul meu (166, p. 124).

Am comentat acest topos folcloric cu un alt prilej (27, pp. 131-132). Bun cunoscător al ritualurilor folclorice necreștine, Mircea Eliade nu a ratat acest motiv în proza sa. Fie și doar sugerată, această probă inițiatico-erotică este recognoscibilă în povestirea *Podul* (în cadrul unui ritual, protagonistul trebuie să identifice pe „marea zeiță" dintr-un „grup de femei tinere și frumoase") (491, pp. 198-199), dar și în nuvela fantastică *La țigănci*:

Trebuia să ne ghicești de la început, continuă a treia fată. Să ghicești care-i țiganca, care-i grecoaica, care-i ovreica. […] Ăsta-i jocul nostru, aici, la țigănci (330, pp. 452-457).

Penetrarea de către naș în cetatea miresei

Revenind la balada populară *Cântecul nunului*, merită avută în vedere și o altă încercare inițiatică pe care nașul o trece în locul mirelui. Așa cum vom vedea, și această încercare conține evidente trăsături erotice. Însoțit de alaiul său, mirele sosește la casa miresei. Dar tatăl acesteia, „Letinul" (= Catolicul), încuie porțile de intrare în gospodărie și le leagă cu lanțuri:

Letin, măre, ce-mi făcea?
Porțile că-și încuia
Și zăvoare le punea
În foișor [cu fata] se urca (162, p. 707).

Vezi, la Stith Thompson, motivul mito-folcloric *T381. Imprisoned virgin to prevent knowledge of men (marriage, impregnation). Usually kept in a tower (house)* („Fecioară întemnițată pentru a preveni contactul cu bărbații [căsătorie, însărcinare]. De obicei, ea este ținută într-un turn [într-o casă]") (1, pp. 382-383). Evident, închiderea fecioarei, zăvorârea porților casei sale este o parabolă

a interdicției deflorării miresei înainte de noaptea nunții. Mirele este provocat de socrul-mic să-și arate curajul și inteligența și să intre cumva în casa miresei:

Unde este mirele,
Ginerile,
Ca să sară zidurile,
Să descuie porțile? (312, p. 111).

Din nou însă mirele se dovedește a fi neputincios, fiind îngrozit de această probă. Și din nou nașul este cel care rezolvă situația:

Mihnea [= nașul] calu-și repezea,
Zidurile că-mi sărea,
Porțile că-mi descuia
Nunta-n [= alaiu-n] curte că intra (162, p. 707).

Monografiile privind *Nunta la români* – semnate de Simeon Florea Marian și Elena Sevastos – menționează că astfel de obiceiuri au supraviețuit în satele românești până la sfârșitul secolului al XIX-lea.

Ajungând la poartă, [nuntașii mirelui] nu pot să intre, fiindcă poarta-i legată cu funii sau cu lanțuri. (123, p. 308)

În fața porților zăvorâte, vornicul mirelui (slav. *dvornic* = „curtean", de la *dvor* = „curte") recită o *orație de nuntă* specială, așa-numita *orație la zăvoară*. El amenință că, împreună cu nuntașii, va pătrunde în curte cu de-a sila, folosind tunuri, pistoale, buzdugane, paloșe sau sulițe:

Vom da cu armățile [= cu tunurile]
Și-om sparge cetățile
Și vom sfărma porțile;
Și-om da cu pistoalele
Și-om sparge zăvoarele
Și vor intra oștile! (123, p. 311).

În cele din urmă, nuntașii reușesc să pătrundă în curte, spărgând încuietorile sau sărind cu calul peste poarta înlănțuită:

> Pe unele locuri, pretind ca colăcarul să sară cu calul preste lanțul […] cu care este legată poarta de la un stâlp la altul (123, p. 315).

Revenind la *Cântecul nunului* și la această nouă încercare pe care trebuie să o îndeplinească mirele (de fapt nașul), este ușor de observat că proba vitejească sugerează unele trăsături sexuale. Caracterul eroic al probei conține implicit și un caracter erotic. Cum am spus, simbolistica închiderii porților casei miresei se referă la păzirea virginității sale. A sări peste poartă/gard pentru a cuceri cu arme falice mireasa este o metaforă a deflorării acesteia („a sări pârleazul" = a dezvirgina) (139, p. 314). Într-adevăr, balada eroico-erotică este explicită în această privință. Nașul (și nu mirele neputincios) este cel care, *manu militari*, pătrunde (penetrează) în casa fecioarei cu sabia pe jumătate scoasă din teacă și o ia pe mireasă. Cvasimetaforic, pare să fie descrisă exercitarea unui „drept" nupțial al nașului de cununie asupra finei:

> Ține tu [mire] calul meu,
> Să intru eu [nașul] în locul tău.
> Iar calul că mi-l ținea,
> Negru-vodă [= nașul] înăuntru intra
> Tot mireasa ca s-o ia.
> El în casă că intra
> Ușa deschidea,
> Pragul că-l pășea,
> Sabia jumătate să dășira […].
> Ea [mireasa] când auzea să-nfricoșa
> Și atunci se scula,
> Mâna lu nașu săruta,
> Nașu-său n-o mai lăsa (312, pp. 112-113).

Această variantă a baladei *Letinului bogat*, culeasă în 1896, dintr-un sat din județul Tulcea, are un final neașteptat. După ce preia mireasa de la naș, mirele se retrage cu ea în dormitor, dar

este surprins și nervos că o găsește deja dezvirginată de către nunul lor de cununie. Vorba proverbului: „Înaintea mirelui trece nașul".

Și mirile singur [cu mireasa] rămânea
Și el n-avea, măre, ce lucra […].
Că eu de când cu dânsa am venit
Nimica n-am folosit!
Numai de trei ori am sărutat-o.

Mirele nu beneficiază de deflorarea miresei („n-avea ce lucra"), sărutând-o „fără folos" („nimica n-am folosit"). Lăutarii nunților de mahala cunoșteau aceste expresii, știind să-l omagieze pe tânărul care-și săruta mireasa „cu folos" și să-l batjocorească pe cel care o îmbrățișa „fără folos": „Ginerică, ginerică,/ Dac-o fi la o adică,/ Ia mireasa, pune-o jos,/ Și sărut-o cu folos" (139, p. 35).

Revin la balada comentată. Noaptea nunții fiind „fără folos" din punctul de vedere al mirelui, miresei nevirgine i se aplică o sancțiune tipică: „darea prin târg" (vezi *supra*, 7. „Cultul virginității miresei *vs* cultul virilității mirelui"). Fata este așezată de-a-ndoaselea pe un cal cu gleznele jupuite și, dezonorată în fața întregii comunități, este trimisă înapoi la casa tatălui său:

Pe cai [o] încălica,
Cu dosu înainte
Și cu fața-ndărăt
Și bine pe cai-i lega
Și bici le dădea,
Tocma la Letin mergea
Letinu că mi-i vedea,
El în chept că se bătea (312, p. 113).

*

În cultura tradițională rusă, unele coordonate inițiatice ale acestei balade se regăsesc topite în basme. Mai multe povești populare din celebra colecție a folcloristului A.N. Afanasiev (*Narodnîe russkie skazki*, 8 vol., 1855-1863) au un scenariu similar. Dușmănos fiind, viitorul socru îl supune pe mire la o serie de încercări grele: „Mai întâi trebuie să-l încercăm pe logodnic câtă putere are". Fără

sprijinul unui „ajutor năzdrăvan", mirele n-ar putea să ducă la bun sfârșit aceste probe dificile. Ca orice încercări inițiatice, ele sunt pe viață și pe moarte: „De nu va izbuti [mirele] – spune tatăl miresei –, pentru vina asta să i se taie capul".

Una dintre probe are explicite caractere erotice. Ca de obicei, fata stă închisă într-un „turn" sau într-un „templu cu 12 coloane și 12 capiteluri". „[Fecioara] este izolată după ce a împlinit vârsta de 12 ani, adică în momentul apariției maturității sexuale. […] Izolarea [fetei] în turn este, evident, o pregătire în vederea unei căsătorii", a comentat V.I. Propp reminiscențele din basme ale arhaicului ritual de inițiere (203, p. 37). „Voinicul fără teamă" trebuie să sară cu calul în curtea palatului și, din zborul calului, să o „poată săruta [pe fecioară] pe buze". Sau, cum cere viitorul socru într-un alt basm:

> Cine din zborul calului o să-mi sărute fata, pe Milolika – fată de împărat, ce se află în catul al doilea –, aceluia o să i-o dau de nevastă (203, pp. 387-401).

Rog cititorul să revadă, mai sus, capitolul 8, „Sexualitatea locuinței", mai ales subcapitolul „Bărbatul și femeia iubită, ostașul și cetatea râvnită". Penetrarea de către erou a cetății în care e străjuită fecioara – spuneam cu acel prilej – este o alegorie a penetrării fecioarei însăși. „Nu-i cătană ca pula/ Și cetate ca pizda", se spune într-un cântec popular cules în 1935 în centrul Transilvaniei (102, p. 135). Penetrarea de către erou a cetății în care e străjuită fecioara este o alegorie a penetrării fecioarei însăși. Poetul erotolog Ovidiu a realizat o inspirată comparație între cuceritorul fortăreței („ostașul") și cuceritorul iubitei („ostașul Venerei"):

> Cel ce iubește-i ostaș, că și Cupido tabără are […],
> Cela [= ostașul] cu-asalt ia cetăți, iar acesta [= îndrăgostitul] ia pragul iubitei:
> Unul dă porțile jos, celălalt ușile doar
> (*Amores* I, 9, 1-20) (94, pp. 110-111).

În concluzie, putem spune că sărirea gardului și pătrunderea în casa miresei este o veche alegorie a dezvirginării fetei (311).

„Dreptul" naşei

Am prezentat mai sus anume „dreptul" naşului de cununie şi, la modul general, rolul jucat de naş(i) în timpul nunţii. Nu vreau să ratez urmele cutumiare şi rituale care s-au păstrat în cultura română tradiţională referitoare la „dreptul" naşei de cununie.

Chiar dacă naşul este protagonistul întregii acţiuni din *Cântecul nunului*, naşa nu dispare complet din scenariul iniţiatic. Mirele neputincios este îndemnat să nu se îngrijoreze şi să se roage pentru sănătatea ambilor naşi:

Să te rogi [mire] la Dumnezeu
Să trăiască naşu-tău,
Toate le port de grije eu;
Şi la Maica Precesta,
Să trăiască naşă-ta! (312, p. 111).

Mai mult decât atât, în unele variante ale baladei populare, naşa este cea care „poartă grija" finului pentru ca acesta să rezolve unele dintre grelele încercări pe care i le impune socrul Letin cel bogat:

Dară nuna cea mai mare zicea:
— Fine, nu te spăimânta
Că-ţi poartă naşa grija! (312, p. 114).

Pe de altă parte, şi în cazul naşei de cununie sunt câteva proverbe şi zicători al căror înţeles (erotic) aproape s-a pierdut: „Naşa ştie, naşa să vie", sau „Naşa ştie/ Şi-a face/ Şi-a desface!" (163, IV, p. 484; vezi şi 316, pp. 161-162). Naşa pare a fi un fel de *factotum*, o confidentă a finilor, faţă de care nu are secrete, un personaj de neînlocuit, care ştie şi face totul.

Un alt proverb se referă anume la rolul jucat de naşă în noaptea nunţii, poate acela – similar cu cel presupus al naşului – de „iniţiator sexual" al mirilor: „Numai o dată vede naşa ceea a finului" (163, IV, p. 483; vezi şi 316, p. 163). În cadrul unei practici atestate în unele sate din Carpaţii Meridionali, dacă mirele nu putea să-şi dezvirgineze mireasa în noaptea nunţii, „se recurgea la serviciile conjugale ale unui flăcău în toate facultăţile sexuale".

Această operaţie rămânea tainică pentru întreaga comunitate a satului, inclusiv pentru mireasă. „De ea avea cunoştinţă numai moaşa [= naşa] ginerelui, ginerele şi substituentul" (25, p. 58). Flăcăul substituent se strecura în patul miresei şi o dezvirgina în locul mirelui. Avem în acest caz insolit o situaţie de tip *bedtrick*, în termenii lui Wendy Doniger – cunoscută profesoară de istorie a religiilor la University of Chicago, fostă discipolă a lui Mircea Eliade (75). În afară de actanţii propriu-zişi (mirele şi substituentul lui în patul miresei), singura care ştie acest mare secret este naşa mirelui. Şi asta pentru că – se subînţelege din context – ea este cea care iniţiază şi organizează acest „complot" sexual.

Chiar dacă erau considerate incestuoase şi, ca atare, interzise, raporturile sexuale dintre naşii de cununie şi fini erau totuşi destul de uzuale. Producţiile folclorice sunt pline de astfel de situaţii inadecvate. Poate că rolul arhaic jucat de naşi, cel de iniţiatori sexuali ai mirilor, a încurajat continuarea relaţiilor erotice şi după noaptea nunţii. O snoavă populară deşucheată, intitulată *Popa care o pus naş*, culeasă în 1967 în satul Ibăneşti (jud. Mureş), vorbeşte de relaţii sexuale practicate „încrucişat": naşul se culcă cu fina sa („cum mi-ar place mie fina asta!", zice naşul), iar naşa se culcă cu finul (492).

Într-o baladă, finul respinge avansurile sexuale pe care i le face naşa, acuzând fărădelegea unei relaţii incestuoase:

Nu ţ-o fii, naşă, păcat
Şi frică dă blestemat?! […]
Să cădem la sărutat? (316, p. 165).

*

În balada populară *Cântecul lui Vartici* (***308***), naşa de botez şi de cununie, Ileana (soţia domnitorului), insistă să se iubească cu finul ei, boierul Vartici, paharnic în palatul domnesc:

Fine, finişorul meu,
Mult eşti nalt şi subţirel
Parcă eşti tras prin inel.
Am poftit la tine rău (309, p. 23).

Finul dă o replică vehementă şi categorică, fiind preocupat să nege existenţa fenomenului în trecut:

Să mă ierți, nașă, pe mine,
Nu mă pot iubi cu tine,
Nici să fiu bărbatul tău:
C-asta nu vrea Dumnezeu.
Un fin și-o nașă-a se iubi
N-a fost nicicând, nici n-a fi (309, pp. 17, 23).

Nașa își continuă seducția erotică fățișă asupra finului Vartici. Acesta fuge îngrozit din palat, iar doamna Ileana se îmbolnăvește de inimă rea. Povestea este stranie și, aparent, complet ilogică. Toată comunitatea se comportă conform unei mentalități anormale, premoderne. Pare că regulile unui uitat ritual de inițiere sexuală, a cărui semnificație s-a pierdut, cereau ca împerecherea dintre nașă și fin să se producă. Paradoxal, culpabil este tocmai cel care refuză relația sexuală. Probabil că tocmai absurdul scenariului (în care țăranii nu se mai regăseau) a dus la cvasidispariția baladei, supraviețuind doar câteva (opt) variante populare (309, p. 15).

Cu toate că actul de seducție al nașei se produce pe față, în public (la o masă festivă), comunitatea nu este deloc scandalizată. Cei prezenți își fac doar semne cu subînțeles. Boierii își fac cu ochiul („Iar domnii când auzeau,/ Unul la altul se uitau/ Și din ochi ei își trăgeau") (309, p. 17), iar boieroaicele își dau coate („Una la alta-n' cătа,/ Din coate-n coate să lovea") (309, p. 31). În afară de boierul Vartici, nimeni nu consideră că ar fi vorba de vreo fărădelege, iar doamna Ileana e convinsă că, dacă e vreun păcat, el este mic, putând fi răscumpărat cu bani. Chiar și preoții sunt dispuși să închidă ochii și, contra cost, să o cunune pe nașa cu finul: „La parale [popii] se uita,/ La păcate nu se gândea/ Și pe ei îi cununa" (309, pp. 17, 27, 31).

Mai mult decât atât, în unele variante ale baladei, chiar și nevasta boierului Vartici, fina doamnei Ileana și a domnitorului, își îndeamnă în mod aberant soțul să se culce cu nașa lor de cununie: „Măi Vartice, dumneata,/ Iubește pe nașă-ta" (309, p. 26). În fine, domnitorul (sau Divanul domnesc condus de acesta) îl găsește vinovat anume pe boierul Vartici, acuzându-l (culmea!) că nu s-a culcat cu nașa sa, cu soția domnitorului. Nici mai mult, nici mai puțin, Vartici este condamnat la spânzurătoare:

Pe Vartici mi-l judecau,
Toţi lui vina îi găseau,
De ce n-a făcut fapta
Şi mi-a-mbolnăvit doamna (309, pp. 20, 26).

Într-un alt cântec popular, *Naşa şi finul*, cules de G. Dem. Teodorescu în 1883, rolurile se inversează. Finul este cel care insistă să se culce cu naşa şi ea este cea care aparent îl refuză, folosind aceeaşi formulă de respingere: „N-o fi păcat?".

Năşicuţă Radă,
Lasă poarta descuiată,
Şi fereastra destupată,
Şi perdeaua rădicată,
Să viu şi eu câteodată
Să mă uit cum eşti culcată.
Dacă-i fi culcată bine,
Să mă dau pe lângă tine; […]
— Frunză verde lemn uscat,
Nu ţi-o fi, fine, păcat? (162, p. 392)

Ca şi în cântecele populare prezentate mai sus, în care naşul de cununie întreţine relaţii sexuale cu fina sa („Naşule, n-o fi păcat?"), şi în situaţiile de împerechere dintre naşă şi fin exprimările folclorice sunt ambigue, netranşante, dubitative: „Nu ţ-o fii, naşă, păcat?", sau „Nu ţi-o fi, fine, păcat?". Baladele par să memoreze o epocă arhaică, de tranziţie, în care – pentru mentalitatea populară – nu era limpede dacă relaţiile sexuale dintre naş şi fină sau dintre naşă şi fin erau considerate „păcătoase" sau nu.

Dacă totuşi păcatul se producea şi relaţia incestuoasă dintre fini şi naşi era mărturisită în cadrul unei spovedanii, atunci preotul trecea la drastice sancţiuni duhovniceşti. Balada *Goia*, culeasă de Ovidiu Bârlea în judeţul Teleorman, în 1962, atestă acest fapt:

Părinte, sfinţâia ta, […]
M-am jucat cu naşă-mea!
Unde popa-l auzea,
Cărticica i-o-nchidea,
Nici [a]nafura nu i-o mai da (306, pp. 419-420).

25. „Dreptul" domnitorului

„Mi-au dat sultanul domniia"

În Evul Mediu românesc domnitorul era învestit cu puteri politice discreționare. Modalitățile de cenzurare a prerogativelor sale erau puține și slabe. Era mediul politic ideal pentru înflorirea arbitrarului. În principiu, domnitorul era – ca în Bizanț (498) – „unsul și alesul lui Dumnezeu".

> Le pouvoir du prince valaque est de nature essentiellement religieuse – constată Jacques Le Goff (443, p. 10).

Prerogativele și privilegiile sale erau respectate de boieri și de norod pentru că erau exercitate „din mila Domnului" (*milostiju Božjeju*). Monarhul era judecătorul suprem. Doar în epocile în care exista o putere suzerană (*Înalta Poartă*), aceasta putea – tot în mod arbitrar – să cenzureze deciziile domnitorului din țările române sau chiar să-l mazilească. Între Dumnezeu și vodă a apărut un alt rezervor de putere – sultanul, care îl confirma sau îl numea direct pe domnitorul tributar (499, pp. 364 ș.u.). În secolele XVI-XVII, mai întâi în Valahia, apoi și în Moldova, această situație politică era consacrată de o formulare cvasistandardizată. O formulă stereotipă, aproape rituală. Iată câteva exemple păstrate de documentele epocii:

> Îmi dărui Domnul Dumnezeu întâiu, după aceea împeratul turcesc [= sultanul], mie domnia română (Radu de la Afumați, Valahia, 1522-1529, cu întreruperi);

sau:

> Prin voința lui Dumnedzeu și cu hotărârea cinstitului împerat, domnitor sunt al Țerei Românești, pe scaunul părintelui domniei mele (Vlad Înecatul, Valahia, 1530-1532).

În prima formulare apare un soi de ierarhie: Dumnezeu este primul garant al puterii domnitorului, iar pe locul al doilea este sultanul. Uneori, Dumnezeu însuși putea să lipsească din formula consacratoare – dar nu și sultanul:

> Domnia noastră este de la turci […], așa m-a pus împăratul iarăși în scaunul părintelui domniei mele (Theodosie, fiul lui Neagoe Basarab, Valahia, 1521-1522).

Alteori formularea era frustă, tranșantă, minimală, excluzând toate ornamentele retorice care erau subînțelese. Rămânea strict esențialul:

> [Mi-]au dat împăratul [= sultanul] domniia (Vladislav al III-lea, Valahia, 1523-1525, cu întreruperi) (499, p. 366).

Potență politică și sexuală

Puterea politică discreționară era dublată de una sexuală. În secolele XV-XVIII, cronicarii ne prezintă domnitori moldoveni și munteni cu apetituri erotice excesive. Ștefan Rareș (Moldova, 1551-1552) suferea de „curvie nespusă într-însul"; Pătrașcu cel Bun (Valahia, 1554-1557) „avea de obicei zece sau douăsprezece concubine"; Iancu Vodă Sasul (Moldova, 1579-1582) „era om curvariu peste samă", fiind „nestăpânit" sexual; Aron Vodă Tiranul (Moldova, 1591-1595) „nu să sătura de curvie"; Leon Tomșa (Valahia, 1629-1632) a fost atacat de boieri „pentru mare desfrânăciune și [altele] nespuse"; Gheorghe Ștefan (Moldova, 1653-1658) organiza „petrecănii", „nu fără mare desfrânăciune la lucruri peste măsura curviei"; Grigore al II-lea Ghica (Moldova și Valahia, 1726-1752, cu întreruperi) „era curvar […] și la toate era desfrânat"; Matei Ghica (Moldova, 1753-1756) „făcea zafchiuri [= distracții], cu zicături [= cu cântece], cu primblări, cu giocuri, iubind și parte muieriască" ș.a.m.d.

Dan Horia Mazilu avea dreptate când observa că „apetitul sexual al voievozilor" este de fapt un „semn al puterii lor discreționare" (131, p. 385). Evident, manifestarea sexualității excesive este un simptom al exercitării puterii politice excesive. Privilegiile politice și cele erotice se potențau reciproc. În „motivelnicul" lui Stith Thompson, acest topos este foarte bine reprezentat: *P15.2. King demands subject's wife for himself* („Regele o cere pe soția supusului său pentru el însuși") (1, p. 144).

Practic, unii domnitori din spațiul românesc își exercitau un fel de *droit du seigneur*. Un „drept" neformalizat, neinstituționalizat, nelegiferat. De observat faptul că, adesea, actul erotic nu era unul strict sexual, ci implica mereu ecuația puterii, mai ales prin umilirea boierilor și a familiilor acestora. După cum relatează Ion Neculce, Grigore al II-lea Ghica (care între 1726 și 1752 a ocupat de mai multe ori tronul Moldovei și al Valahiei) le dezvirgina pe fecioare și apoi le dădea zestre și le mărita cu fii de boieri și de boiernași. Important este faptul că Ghica Vodă se ferea să le dezvirgineze chiar pe fiicele de boieri mari (așa cum făceau alți domnitori), ci abuza de fete „de căpetenii [= dregători] mai de gios":

> Era acestu domnu și curvar. Multe țiitori fete mari ținea și apoi le îndzăstra și le mărita, cu haine, cu odoară, ca pe niște fete de boier. Numai nu să amesteca la fete de casă mare, ce de căpetenii mai de gios. Și avea doamnă și cuconi, și nu să rușina, de-ș făcea casa de ocară, un om mare ca acesta. […] Și la toate era desfrânat (230, p. 281).

Ne aducem aminte că Marco Polo a descris același tip de privilegii la monarhi din Indochina, care le deflorau pe fecioarele din regat și apoi le înzestrau pentru căsătorie. Asemănări surprinzătoare la culturi atât de diferite:

> Și de-i place [fata], [regele] o ia de nevastă; și de nu-i place, îi dă din visteria sa bani, ca să se poată mărita (45, p. 272).

Adesea, domnitorul român era înclinat să încalce în mod fățiș ierarhia socială, impunându-și țiitoarele în lumea bună. Era un

mod de a-și afișa – până dincolo de limitele scandalului public – atât vigoarea sexuală, cât și autoritatea politică. Pe la 1685, spune Ion Neculce în *Letopisețul Țării Moldovei*, „grecul țărigrădean" Cantacuzino Dumitrașcu Vodă „era bătrân și curvar". Cu toate că, „de bătrân [ce era], dinți în gură n-avea", el se etala în public cu o țiitoare „tânără și frumoasă și plină de suleiman". Amanta domnitorului, Anița, făcea parte din lumea de jos. Era „o fată a unei rachierițe de pe Podul Vechiu".

> [Cantacuzino Dumitrașcu Vodă] o purta [pe Anița] în vedeală între toată boierimea, de-o ținea în brați, de-o săruta și o purta cu sălbi de galbeni și cu haine de șahmarand [= brocart], cu [i]șlic de sobol [= zibelină] și cu multe odoară împodobită. […] Și o trimitea cu carăta domnească cu siimeni, și cu vornici și cu comiși, dzuoa amidzidze mari [= ziua în amiaza mare] pe uliți, la feridiu și pe la mânăstiri și pe la vii, în primblări. Și făcea și pe boieri de-ș triimetea giupânesăle cu dânsa (230, p. 78).

Nu atât amantlâcul domnitorului țarigrădean („curvia grecească") îl scandaliza pe cronicar (relația extraconjugală putea ușor să se desfășoare discret), cât afișarea în public a relației erotice necuvenite („în vedeală între toată boierimea"). Și, mai ales, pe Neculce îl deranja folosirea ilicită a însemnelor puterii de către o metresă a domnitorului: șlic din blană de zibelină, trăsură cu alai domnesc, compania „giupâneselor" boierilor etc.

> Oh! oh! oh! – se văita cronicarul Neculce –, săracă țară a Moldovei, ce nărocire de stăpâni c-aceștia ai avut!

*

Din Evul Mediu până la secolul XX și de la vlădică până la opincă, „distanța culturală" este enormă, dar unele forme mentalitare și mecanisme comportamentale s-au păstrat asemănătoare. Le regăsim în cultura rurală tradițională sau în cea de mahala. Chiar dacă ironizat de Miron Radu Paraschivescu (*Cântice țigănești*, 1941), fantele de mahala este obligat (de cutumă) să-și etaleze public noua sa „amurează". Iată o strofă dintr-un „cântic țigănesc" prelucrat după unele îngânate „prin multe cârciume":

I-am luat rochie de tafta,
Papucei de catifea,
Și-am dus-o prin mahala
Ca să vază cine-o vrea
Că e amureaza mea (209, p. 26).

Între Cantacuzino Dumitrașcu Vodă din secolul al XVII-lea, care își etala țiitoarea „cu işlic de sobol", și fantele de Obor din secolul XX, care își etala „amureaza" cu „rochie de tafta", nu este în fond nici o diferență esențială. În ambele cazuri, potența sexuală denotă potență sociopolitică. Și viceversa.

Spectacole erotice rituale

Revenind la secolele XVI-XVII, asistăm de multe ori la adevărate puneri în scenă a deplinei autorități a domnitorilor români. Siluirea convențiilor și a rangurilor sociale era uneori dublată de siluirea nevestelor și fiicelor de boieri. Sunt acte cu semnificație simbolică similară. Ele fac parte din același „spectacol" de dominație politico-erotică regizat de suveranul omnipotent.

Domnitorul Moldovei Iancu Vodă, „ce-i zic Sasul" (1579-1582), spune Grigore Ureche, era „nestăpânit" din punct de vedere sexual. El intra în gineceu și le viola pe nevestele de boieri venite în vizită la doamna țării:

> Și era om curvariu preste samă, că nu numai afară, ce nice de curtea sa nu să feriia, că jupânésile boierilor de la masa doamnii sale le scotea, di le făciia silă (418, p. 171).

Cronicarul nu putea să-și explice toate aceste „lucruri spurcate și nedumnezeiești [ce] făcea Iancul vodă în domnia sa". Lui Grigore Ureche îi trebuia o explicație miraculoasă, una care și-a probat de multe ori eficiența. Pentru cronicar, singura justificare putea fi faptul că domnitorul era „străin". „Străin" din punct de vedere etnic și religios. Am abordat cu un alt prilej această veche-nouă „tehnică de manipulare": „alogenizarea adversarului politic" (500). Fiind „de naștere sas" și „de lége luteran", Iancu Vodă își arăta, prin faptele sale „spurcate", „toată nedumnezeirea și ereticiia sa" (418, p. 170).

Înaintea lui, un alt domnitor al Moldovei, Ștefan Rareș (1551-1552), nu se mulțumea doar cu „curve turcoaice", ca fratele său convertit la mahomedanism, „turcitul" Iliaș. Ștefan Rareș Vodă pur și simplu nu putea să se abțină sexual: pe fiicele boierilor le dezvirgina, iar pe nevestele lor le „asuprea". Suferea probabil de o formă de *priapism*:

> Ce cerea pravoslaviia și légea creștinească [Ștefan Rareș Vodă] nu ținea – relatează Grigore Ureche –, că mai apoi nu numai lăcomiia și asupreala făciia, ce și curvie nespusă era întrânsul, nu răbda de muieri cu bărbați, nu era[u] fecioarile nebatjocurite, nu [erau] jupânésile boierilor săi neasuprite (418, p. 121).

Interesant este faptul că, în acest caz, termenul „a asupri" nu are numai sensul uzual, de „a oprima", de „a silui", de „a viola", ci și unul foarte concret, sexual: de „a sta de-asupra [jupânésilor]".

Nu vom putea explica toate aceste fapte doar prin psihopatie sexuală și erotomanie. Ar fi prea simplu și neplauzibil. Alte resorturi par să pună în mișcare acest complicat mecanism, cu același tip de *modus operandi*. Este vorba de o strategie a expunerii simbolice a puterii sociopolitice. Ceva care are de-a face cu sintagma *le droit du seigneur*, o temă care nu a fost deloc studiată în spațiul românesc. De regulă, acest tip de comportament nu era doar practicat de suveran, ci și acceptat cumva de boierii săi și de întreaga curte. Nu atât „nestăpânirea" sexuală a domnitorilor sau „desfrânarea" lor (cum îi diagnosticau cronicarii) puneau în mișcare acest sumbru mecanism erotic, cât nevoia monarhului de a-și etala puterea politică. Era deci vorba de un fel de convenție cvasiconsimțită cam de toată lumea, o cutumă arhaică, un cod cultural, o *lex non scripta* care a supraviețuit în mentalul colectiv de-a lungul secolelor. O cutumă arhaică pusă în scenă ca un spectacol ritual.

*

Uneori însă, chiar și limitele cutumei tradiționale erau încălcate, astfel că moșierii vasali se răzvrăteau împotriva monarhului. Vodă abuza uneori de un privilegiu tolerat de comunitate. Sau poate că anumite abuzuri ale domnitorului veneau pe un fond

în care, prin evoluție morală, comunitatea nu mai era dispusă să „sufere", să suporte abuzuri de acest fel. Un asemenea eveniment s-a produs, se pare, chiar în cazul lui Ștefan Rareș (1551-1552).

> Boierii – spune Grigore Ureche – […] n-au mai putut suferi [= suporta] fărădelegile și răotățile lui.

Ca atare, aceștia s-au răzvrătit și i-au făcut de petrecanie domnitorului. A fost o crimă cu autor colectiv, premeditată să fie astfel, pentru ca să nu fie un asasinat cu vinovat unic și identificabil:

> Noaptea cu toții s-au rădicat la podul de la Țuțora și au tăiatu ațile [= sforile] cortului asupra lui Ștefan [Rareș] vodă și cu multe rane pătrunzându-l, a murit.

„Moartea păcătoșilor ieste cumplită", conchide cronicarul odată cu psalmistul. De fapt, Grigore Ureche e înțelegător cu boierii complotiști, disculpându-i:

> Carele poate să fie om ca acela, să-și vază muierea silită [= siluită] și batjocurită și să sufere [= să suporte], carile nu va suspina văzându ficioara sa din sânul său, ce o au cruțat-o, să o ia și să-și râză de dânsa, carile mai apoi slujitoriu și boierinu va priimi să-i ia făméia spre pofta sa cea nestâmpărată și nu-i va gândi rău? (418, pp. 121-122).

Exercitarea supremă a puterii discreționare a domnitorului nu era doar siluirea fiicelor și a nevestelor boierilor: „Și singur domnul Vasilie-vodă, cu silă a câteva case de boieri, luându-le fétele peste voea părinților la țietorie". Adică să le facă pe fete țiitoare, zicea Miron Costin. Suprema umilință și demonstrarea puterii absolute se producea prin violarea fiicelor și a nevestelor chiar sub ochii boierilor, așa cum făcea, de pildă, la începutul secolului al XVI-lea, Mihnea Vodă cel Rău:

> Să culca cu toate jupânesele și cu fétele lor înaintea ochilor lor [= ai boierilor], spune cronicarul (131, pp. 385-386).

Femeia – „trofeu militar”

Spuneam că, de regulă, întreaga curte participa, *volens-nolens*, la această convenție socială. Transferul de privilegii politice se producea, ca și cel de privilegii sexuale, de sus în jos. Mai mult decât atât, când un boier îi lua locul pe tron domnitorului, începea el însuși să practice aceleași acte pe care le detestase la predecesorul său. Victima lua locul călăului, iar fostul călău devenea noua victimă. Regula populară „Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face”, nu funcționa în astfel de cazuri. Fiind cvasirituale, aceste acte trebuiau să se repete. Există un bun exemplu pentru această situație. Domnitorul Moldovei Vasile Lupu (1634-1653) l-a umilit pe marele logofăt Gheorghe Ștefan, necinstindu-i nevasta. Boierul Ștefan, se spune în *Cronica Bălenilor*, „ș-a vădit vrăjmășiia ce avea către domnu-său [Vasile Lupu], vinuindu-l că a umblat cu jupâneasa lui”.

În 1653, Gheorghe Ștefan ocupă Iașii și se proclamă domn, detronându-l pe Vasile Lupu. Primul său gând a fost să-și marcheze victoria militară cu una sexuală. Noul domn voia, s-ar putea zice, o „răzbunare politică” (în formularea lui Dan Horia Mazilu), adică să o violeze pe jupâneasa fostului domnitor, pe frumoasa cercheză Ecaterina. Ion Neculce doar enunță o asemenea intenție de etalare a forței. Cronicarul moldav ne spune că noul domn l-a însemnat la nas pe fiul fostului domn și ar fi vrut să o „însemne” sexual pe fosta doamnă. E vorba de două forme de stigmatizare simbolică a (familiei) adversarului:

> Gheorghie Ștefan-vodă, după ce au luat pre doamna lui Vasilii-vodă [Lupu] din Suceava la mâna lui și pre Ștefăniță-vodă, pre fiul său, l-au însămnat la nas puțintel, și pre doamna au vrut să-și râdă de dânsa (*O samă de cuvinte*, XXXII) (230, p. 24).

Cronica Bălenilor confirmă nu numai producerea violului, ci și motivația răzbunătoare:

> Zic unii să să fie culcat Ștefan-vodă cu doamna, să-și întoarcă aceia ce făcuse Vasilie-vodă [Lupu], de se culcase cu jupâneasa lui, în boierie (131, pp. 387-388).

De fapt, nu cred că Dan Horia Mazilu are dreptate susținând că este vorba de o „răzbunare politică", un domnitor încercând să fie chit cu predecesorul său. Același mecanism se punea în mișcare și atunci când nu era vorba de o răzbunare propriu-zisă. Obiceiul ca domnitorul învingător să necinstească pe nevasta (sau pe fiica) domnitorului învins este atestat în spațiul românesc încă din secolul al XV-lea. Este, de fapt, semnul simbolic al înfrângerii totale. Când Ștefan cel Mare, de pildă, l-a învins în luptă pe domnitorul muntean Radu cel Frumos, nu i-a preluat acestuia doar averea, ci și femeile din familie – pe nevastă și pe fiica fecioară:

> Iară Ștefan vodă – consemnează Grigore Ureche în *Letopiseț* –, miercuri 24 ale aceștii luni [noiembrie 1473], au dobânditu Cetatea Dâmbovița și au intratu într-însa și au luat pre doamna Radului vodă și pre fiică-sa Voichița o au luat-o luișI doamnă și toată avuțiia lui și toate veșmintele lui ceale scumpe și visteriile și toate steagurile lui. Și acolo s-au veselit trei zile și deacii s-au întorsu înapoi la scaunul său, la Suceava, dându laudă lui Dumnezeu (418, p. 45).

Cele două femei au fost luate în captivitate la Suceava, ca „pradă de război", ca „trofeu militar", odată cu preluarea altor simboluri ale puterii militare: „toate steagurile lui [Radu cel Frumos]". Fiind căsătorit cu Maria de Mangop, Ștefan cel Mare „o luă de concubină" pe foarte tânăra Voichița, cum se exprimă A.D. Xenopol. Abia în 1478, după ce „pristăvitu-s-au doamna Maria ce era de la Mangop", Ștefan Vodă s-a căsătorit cu Voichița, fata învinsului său din Țara Românească, Radu cel Frumos (441, p. 337; 419, p. 403). Vezi, la Stith Thompson, motivul *P15.2.1. King carries off subject's wife and makes her his own* („Regele o câștigă pe soția supusului/învinsului și se însoară el însuși cu ea") (*Motif-Index of Folk-Literature*, 1932-1937) (1, p. 144).

*

S-ar putea crede că moravurile și năravurile domnitorilor din țările române s-au modificat substanțial la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, în epoca de început a modernității. Lucrurile stau doar parțial așa. Principiul *le droit*

du seigneur a supraviețuit tenace, acționând în continuare, poate nu chiar în formele grotești din secolele XV-XVII, așa cum le-am analizat mai sus. Iată, de pildă, cum îl descrie prin 1879 cărturarul ambasador Ion Ghica pe unul dintre ultimii domnitori fanarioți din Țara Românească, pe Ioan Caragea (1812-1818):

> Lui Caragea îi plăceau femeile. Într-această privință, purtarea lui și a fiului său beizadea Costachi era un scandal de toate zilele. Când punea ochii pe câte o nevastă [de boier], trimetea pe bărbatul ei într-o slujbă depărtată, la trebuință îl și surghiunea, și atunci lua cu dânsul câțiva arnăuți și se introducea la femeia pacientului cu voie, fără voie (133, p. 43).

Strategia lui Caragea Vodă de a scăpa de bărbatul viitoarei victime era destul de uzuală. Să ne aducem aminte că în piesa lui Beaumarchais *Le mariage de Figaro* (1781), având ca subiect chiar *ius primae noctis*, contele Almaviva vrea să-și avanseze valetul pe post de curier la ambasadă doar ca să poată rămâne singur cu nevasta acestuia. Trimiterea bărbatului subaltern la o slujbă nouă avea două meniri – răsplătirea soțului încornorat cu o sinecură, dar și îndepărtarea lui din preajma soției:

> În timp ce eu m-aș vântura pe coclauri – se plânge Figaro –, dumneata [conte Almaviva] te-ai ocupa de iubita mea! (74, p. 116).

Șocant este faptul că un domnitor precum Caragea, care a încercat să reformeze justiția în Muntenia introducând un nou Cod civil, folosea în mod discreționar instituțiile domniei (împărțea slujbe, trimitea în surghiun, folosea arnăuții Agiei etc.) doar pentru a le poseda sexual – „cu voie, fără voie” – pe jupânesele boierilor săi. Rolul *Legiuirii lui Caragea* (promulgată la București în 1818) a fost tocmai acela de a înlocui cutumele arhaice și legile nescrise („canoanele din vechime” și „obiceaiurile sale nescrise și nedeslușite”), reguli după care se ghida societatea românească, cu o „leage sfântă, statornică și neclintită” (***442***).

Când nu domnitorul fanariot însuși le umilea sexual pe femei, o făceau – în numele acestuia – slujitorii săi. Arnăuții, ciohodarii și soitarii din jurul suveranului „insultau femeile cu vorbe și cu gesturi nerușinate”. În orice caz, puterea politică și cea sexuală

se etalau în același timp, transferându-se de sus în jos printr-un soi de procură nevăzută: de la sultan la domnitorul fanariot, de la domnitor la boier, de la boier la arnăut. Iată cum descrie același Ion Ghica o ieșire în public, pe Podul Mogoșoaiei, a domnitorului fanariot Nicolae Vodă Mavrogheni (1786-1790) al Țării Românești:

> După prânz, răsturnat într-o caleașcă poleită, trasă de patru cerbi cu coarnele de aur, Mavrogheni ieșea la preumblare înconjurat de ciohodari cu fuste albe și cu işlice rotunde de samur pe cap, de arnăuți și de soitari cu căciuli lungi de postav pestriț, împodobite cu coade de vulpi și cu clopoței care jucau chiocecurile pe lângă trăsura domnească, se strâmbau la trecători și insultau femeile cu vorbe și cu gesturi nerușinate. Cu astfel de alai mergea Mavrogheni de-și bea cafeaua și ciubucul lângă havuzul din frumosul chioșc de la Izvorul Tămăduirei, în sunetul surlelor și tobelor, al meterhanelei și tumbelechiurilor (502).

26. „Dreptul” suzeranului

Dregătorii sultanului suzeran

Este interesant de văzut cum se schimbă ecuația puterii atunci când în scenă intră un personaj mai puternic decât vodă, adică suzeranul sau un înalt reprezentant al puterii suzerane. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, spune Dionisie Eclesiarhul în *Hronograful Țării Rumânești de la 1764 până la 1815*, a venit la București, cu suita sa, Hassan Capudan-pașa („Căpitan-pașa”, în cronică) într-o așa-zicând „vizită de lucru” la domnitorul fanariot Constantin Hangerli (1797-1799). Capudan-pașa era reprezentantul omnipotentului sultan, care îi numea și îi mazilea pe domnitorii fanarioți, având asupra lor drept de viață și de moarte (*ius gladii*).

În 1798, la București, Capudan-pașa a vrut să-și etaleze puterea. Ca atare, i-a cerut lui vodă Hangerli să organizeze la curte – pentru el și locotenenții săi – un zaiafet sexual. Însă a vrut ca la această orgie să fie aduse chiar nevestele boierilor, și nu prostituate. Posedarea sexuală a acestora din urmă nu conferea din punct de vedere simbolic nici un grad de putere. Mai mult decât atât, boierii înșiși trebuiau să fie de față la necinstirea propriilor soții. Interesant este faptul că lui Capudan-pașa i se părea normal să ceară un astfel de privilegiu, iar fanariotului Hangerli Vodă i se părea normal să i-l satisfacă. În plus, jupâneselor li se părea normal să presteze sexual, iar boierilor munteni li se părea normal să asiste la acest spectacol grotesc.

Este evident vorba de o cutumă înrădăcinată. Modelul este bine-cunoscut. L-am prezentat mai sus, în capitolul anterior: la curtea lui Mihnea Vodă cel Rău, domnitorul se culca – chiar „sub ochii boierilor” – cu jupânesele și fiicele acestora. Dar între domnia lui Mihnea Vodă (1508-1509) și cea a lui Hangerli

Vodă (1797-1799) trecuseră aproape trei secole, între întunecatul Ev Mediu și Epoca Luminilor, care – pentru spațiul românesc – a însemnat începutul modernității. Astfel de cutume arhaice începuseră să mai slăbească, fără să dispară. Ca atare, Hangerli Vodă n-a îndrăznit să-l refuze pe reprezentantul sultanului, dar și-a permis să organizeze o farsă ingenioasă și extrem de periculoasă. Un *bedtrick*, în termenii lui Wendy Doniger (75). El le-a înlocuit pe jupânese cu prostituate („podărese") chipeșe și îmbrăcate luxos, ca niște boieroaice. În *Hronograful Țării Rumânești* (scris în anii 1814-1820), cronicarul Dionisie Eclesiarhul – un călugăr de la Râmnic – relatează întâmplarea astfel:

> [Hangerli Vodă a trimis] pe postelnicul cel mare și pe cămăraș de au adus mueri podărese curve și cârciumărese, însă au ales mueri mai chipeșe și mai frumoase, și le-au îmbrăcat cu haine frumoase din cămara lui vodă, făgăduindu-le daruri domnești să facă toată voia lui Căpitan-pașa și agalelor lui, și să se sloboază la chefuri. Deci la vremea mesei le-au poftit la masă să șează cu boierii [veniți fără neveste], și aducându-le vel-post[elnicul], le-au numit că sunt cocoanele boierilor, arătând: eată aceasta e Brâncoveanca, aceasta Golească, aceasta e Cornească, aceasta e cutare, și aceasta e Filipeasca.

A riscat Hangerli Vodă regizând această comedie bufă? Evident că da. Putea să fie mazilit, ba chiar omorât pe loc. Pașa era împuternicitul deplin al sultanului. De altfel, peste doar câteva luni, la 18 februarie 1799, el a și fost omorât la București din ordinul sultanului – e drept, din altă pricină. Dar toată farsa sexuală regizată de domnitorul fanariot s-a terminat cu bine. Capudan-pașa și însoțitorii săi, văzând că „sunt bucureștencele iubitoare de împreunări", au fost foarte mulțumiți de „cocoane", care au ajuns „la paturile agalelor [= agiilor]" (187, p. 34; 444, p. 72).

„N-ar fi de mirare – scrie Dan Horia Mazilu – ca finaluri de acest fel să fi avut și «spectacolele» puse la cale de voievodul Matei Ghica", pe la mijlocul secolului al XVIII-lea. Matei Ghica organiza într-adevăr mari petreceri, zice indignat Neculce, care se terminau adesea cu desfrâu sexual: „zafchiuri, cu zicături [= cântece], cu primblări, cu giocuri, iubind și parte muierească". De data aceasta, împuternicitul (vornicul) domnitorului pleca să

adune jupânesele cu un „catastih cu pecete gospod" – cu alte cuvinte, cu o procură scrisă:

> Și după masă – relatează Neculce –, mergea vornicu doamnii cu catastih ce avea pecetluit cu pecete gospod în mâna lui, la câteva giupânese mari, de le poftea ca să vie la Curte, arătând că este poruncă gospod.

În capitolul anterior am văzut că domnitorul Moldovei Iancu Vodă „ce-i zic Sasul" (1579-1582) își lua „dreptul" (dar i se și dădea „dreptul") să se culce cu nevestele boierilor săi: „nice de curtea sa nu să feriia – spune Grigore Ureche –, că jupânésile boierilor de la masa doamnii sale le scotea, di le făciia silă" (418, p. 171). Dacă domnitorii din țările române aveau astfel de privilegii sexuale, atunci de ele se puteau bucura și sultanii suzerani (și împuterniciții acestora).

Revenind la stratagema sexuală organizată lui Capudan-pașa de către Hangerli Vodă, ar trebui să apreciem ingeniozitatea de care a dat dovadă domnitorul muntean, schimbându-le pe „cocoanele boierilor" cu „podărese curve". Se pare că astfel de obiceiuri au origini arhaice și orientale. Îi dau cuvântul lui Michel de Montaigne, citat și comentat de feminista Simone de Beauvoir:

> Regii Persiei – povestește Montaigne, care le aprobă înțelepciunea – își chemau soțiile să le țină tovărășie la festinuri; dar când vinul li se urca la cap și când se lăsau în voia voluptății, le trimiteau acasă ca [ele] să nu fie nevoite să ia parte la poftele lor necuviincioase și aduceau în locul lor femei pe care nu erau obligați cu nimic să le respecte (*Le deuxième sexe*, 1949) (445, II, p. 301).

*

Timpul a trecut, dar cutumele sexuale au supraviețuit într-o formă sau alta. Am să mă refer la o întâmplare produsă în prima jumătate a secolului al XIX-lea, în zorii modernității românești. După revolta eteriștilor și ocuparea Moldovei de către armata turcă (1821-1822), Înalta Poartă a pus ca domnitor al principatului pe marele boier Ioniță Sandu Sturdza (1822-1828). Fiul acestuia,

beizadeaua Costache Sturdza, s-a căsătorit cu chipeșa Marghioliță, fiica marelui logofăt Dumitrachi Ghica. Frumusețea ei a intrat în legendă, una care i-a supraviețuit. Pentru a putea conta pe loialitatea noului vodă moldovean, sultanul Mahmud al II-lea (1808-1839) l-a adus la Istanbul – ca ostatec de lux, ca zălog – pe fiul domnitorului, care a venit cu soția sa, Marghioliță. Frumusețea ei a atras imediat atenția marilor dregători din capitala imperiului, astfel că sultanul i-a cerut beizadelei Costache Sturdza să vină cu soția sa la palatul Topkapı. Se spune că, apoi, Mahmud al II-lea a luat-o să viziteze haremul său, unde s-ar fi culcat cu ea. Să-i dăm cuvântul cărturarului Gheorghe Sion, contemporan cu evenimentele:

> S-au vorbit că însuși seriosul sultan Mahmud, care domnea pe atuncea, văzând-o [pe Marghioliță] într-o zi de paradă la Sânta Sofia, ar fi fost fulgerat de vederea ei și că, aflând cine este, a trimis de a o aduce (împreună cu soțul ei), pentru ca s-o admire de aproape; s-a vorbit chiar că padișahul, într-un moment de esaltațiune, ar fi invitat-o să viziteze haremul imperial; s-a vorbit, căci gura lumei este rea, dar nu s-a crezut niciodată că marele suzeran să cuteze a atenta asupra vasalei sale din Moldova, deși a constatat că așa giuvaer nu avea între comorile sale (28, p. 418).

Asta se întâmpla pe la 1822, când Marghioliță avea vreo 21 de ani, iar proaspăta soție a sultanului, frumoasa circaziană Suzana, avea 15 ani. C. Gane a pus la îndoială unele dintre informațiile livrate de G. Sion, pe motiv că autorul memoriilor (*Suvenire contimpurane*, 1888) ar fi fost el însuși îndrăgostit de principesa Marghioliță Sturdza: „a și iubit-o și admirat-o și bârfit-o" (503, p. 399). Totuși, seriozitatea cărturarului Gheorghe Sion și faptul că a fost contemporan cu întâmplările relatate ne fac să dăm crezare poveștii. Chiar și neadevărată, ea are tâlcul ei, fiind plauzibilă.

Atenție la formulările folosite de Sion. Cuplul princiar moldovean nu a fost invitat la palat, ci „adus": „[Sultanul] a trimis [slujitori] de a o aduce [pe Marghioliță] (împreună cu soțul ei)". Este un prim gest de suzeranitate. Al doilea gest este acela de-a o duce la harem pe frumoasa principesă moldavă și, probabil, de a se culca cu ea. Pe de altă parte, Gheorghe Sion a pus prezența bărbatului ei între paranteze, la propriu și la figurat,

considerând că este un detaliu nesemnificativ. În această privință, memorialistul greșește. Prezența la această întâlnire a lui Costache Sturdza, fiul domnitorului moldovean, are o semnificație majoră. Sultanul suzeran nu-și etala puterea față de femei, ci față de bărbați. Este ceea ce antropologii numesc: *male power display* (etalarea puterii bărbatului).

Generalii țarului suzeran

Chiar dacă schimbăm o putere suzerană (Imperiul Otoman) cu alta (Imperiul Țarist), lucrurile nu se schimbă în esență. Toți suzeranii (și toți reprezentanții lor) au cam aceleași pretenții politice (și sexuale) și vasalii le îndeplinesc cu aceeași grabă. După războiul ruso-turc (1828-1829) și Pacea de la Adrianopol, puterea sultanului asupra țărilor române începe să se destrame. O preia țarul și armata rusă de ocupație. Nu este deci de mirare că frumoasa cucoană Marghiolița va trece în patul unui principe rus, general în armata muscalilor: Nikolai Alekseevici Muhanov (1802-1871) (28, p. 418), „un seducător de meserie" (33, p. 187).

După Pacea de la Kuciuk-Kainargi (1774), raporturile politice ale Rusiei cu Principatele Române sunt fluctuante: acestea se află sub tutelă, sub dominație, Rusia fiind garant, protector, suzeran (504). Suzeranitatea (ba chiar anexionismul) Imperiului Țarist asupra țărilor române se manifestă și în timpul ocupației din perioada 1806-1812. Generalii care conduc armata rusă de ocupație (Miloradovici, Isaiev, Kutuzov ș.a.) au toată împuternicirea țarului Alexandru I (1801-1825). Reprezentanții puterii suzerane au, printre altele, „dreptul" (*ius occupanti*) să necinstească nevestele și fiicele boierilor români. Ofițerul rus putea (avea dreptul) să umilească, iar boierul român trebuia (avea obligația) să se lase umilit. Relațiile erotice trebuiau afișate, ca o formă de etalare a statutului reprezentantului puterii suzerane.

Aristocratul francez Andrault, conte de Langéron, general în armata rusă, ne spune mai multe despre comportamentul generalilor ruși după ocuparea în 1806 a Principatelor Române (în *Journal des campagnes faites au service de la Russie, 1790-1812*). În 1887, cercetând arhivele din Chișinău, G. Sion a găsit „jurnalul

de campanie" al lui Langéron, pe care l-a rezumat conștiincios (28, pp. 74-76).

În 1807, „bătrânul general" Ivan Ivanovici Isaiev, care conducea dispozitivul armatelor rusești din Oltenia, exploata abuziv – ca un feudal local – toată regiunea. El își luase ca „amantă" o boieroaică „grecoaică", una „care locuia la el", generalul lăsându-se „complet dominat de această creatură mizerabilă" (379, p. 343).

Când armata rusă a ocupat București (decembrie 1806), generalul Mihail Andreevici Miloradovici „a fost primit ca liberator al orașului", care „după ce fusese timp de două luni lăcașul groazei, [...] a ajuns brusc lăcașul plăcerii", relatează contele de Langéron (379, pp. 319-320). Conducător al armatei ruse și reprezentant al țarului, Miloradovici „s-a aprins" după fiica baș-boierului Costache Filipescu, găsind-o „foarte pe gustul său". Filipescu era „unul din primii boieri ai Țării Românești", fiind ban și mare vistier. Generalul suzeran și-a cerut „dreptul", *ius occupanti*, iar boierul vasal nu l-a putut refuza. Într-adevăr, banul Filipescu l-a lăsat pe generalul rus să se cupleze în *amantlâc* cu fata sa. Boierul român „și-a prostituat fiica", notează tranșant contele de Langéron în al său *Journal des campagnes*. Relația sexuală este confirmată și de călugărul-cronicar Dionisie Eclesiarhul, care subliniază raportul dintre funcția de „comandir" a generalului rus și „pofta [sa] muerească":

> Miloradovici rămâind comandir [...] au luat pe fata banului Filipescu că și mai nainte au avut a face cu casa Filipescului priteșug și să robise cu pofta muerească și sta numai de baluri și tractații (406, p. 179).

Această ecuație politico-erotică (1807-1810) s-a destrămat abia atunci când Miloradovici și-a dat seama că este spionat de Costache Filipescu și că informații militare importante ajungeau, de pe biroul său, în garnizoana turcească de la Giurgiu. În 1810, țarul Alexandru I i-a surghiunit pe boierul Filipescu și pe fiica sa în Rusia, la Elisavetgrad, nu departe de Odessa; iar pe generalul Miloradovici l-a destituit din funcție, trimițându-l la Kiev ca guvernator militar. „În sfârșit – răsuflă ușurat contele de Langéron –, armata [rusă] a scăpat de generalul Miloradovici și Țara Românească de Filipescu" (379, pp. 324-325, 344-345).

În locul banului Filipescu a fost numit un alt mare boier, Constantin Varlaam, șeful partidei pro-ruse, mare vistier și vicepreședinte al Divanului. În 1811, la conducerea armatei țarului în țările române a fost numit generalul Mihail Ilarionovici Kutuzov, feldmareșal, cel care în 1812 îl va învinge pe împăratul Napoleon Bonaparte în Rusia. Comentând jurnalul contelui de Langéron, istoricul Radu Rosetti vorbește despre „amănuntele picante" cu „femeile pierdute" ale românilor și despre imoralitatea sexuală de care dădeau dovadă „bătrânul Kutuzov și camarila sa", ca și „aproape toți generalii ruși" (515, p. 50).

Într-adevăr, cu toate schimbările de dregători, ecuația politico-erotică a rămas aceeași. S-au schimbat doar personajele, nu și scenariul. „Alte măști, aceeași piesă." Atitudinea generalilor ruși față de boierii (și boieroaicele) din țările române a rămas neschimbată. Ne-o spune chiar contele de Langéron:

> Prima grijă a lui Kutuzov când a ajuns la București a fost să-și caute o amantă; nu era greu să găsești așa ceva, dar alegerea sa ne-a uimit. S-a oprit la o copilă de 14 ani [Luxandra Bărcănescu-Guliano], nepoată a lui Varlaam, căsătorită cu un tânăr boier numit [Nicolae] Guliano. Kutuzov a plăcut-o și, cunoscându-i pe români, i-a spus soțului să-și aducă nevasta și acesta s-a executat. A doua zi Kutuzov ne-a prezentat Dulcineea și s-a afișat cu ea în lume (379, p. 349).

Recunoaștem aici același *pattern* pe care l-am întâlnit în urmă cu câteva pagini, la un alt suzeran, sultanul Mahmud al II-lea, care pe la 1822 i-a cerut prințului moldovean Costache Sturdza să-și aducă soția, pe frumoasa Marghiolița, la palatul împărătesc. Generalii armatei ruse, inclusiv (sau mai ales) Mihail Kutuzov, practicau același tip de „drepturi" sexuale, privilegii menite să arate întregii comunități cine este jupânul în Principatele Române: îi umileau pe boierii români, se culcau cu nevestele și fiicele acestora, afișau în mod public acest comportament etc.

De regulă, românul își bate joc de bărbatul înșelat de soție și care își ignoră situația: „Nu știe bărbatul ce știe tot satul". De data aceasta însă, soțul încornorat nu numai că știe că e înșelat, dar el este cel care își aduce nevasta concurentului său. Semn că este vorba de un fel de „convenție", că toate părțile (bătrânul Kutuzov,

tânărul Guliano, frumoasa Luxandra, mama acesteia, unchiul Varlaam etc.) recunosc „dreptul" sexual – chiar dacă nescris – al generalului suzeran. „Erau bărbați cari mi-aduceau nevestele [lor] și frați surorile", spune personajul Pantazi lăudându-se cu privilegiile statutului său de „crai" într-un București decadent (cca 1880), inclusiv cu privilegiul *le droit du seigneur* (254, p. 75).

Un lucru este totuși straniu. Generalul M.I. Kutuzov s-a dovedit a fi (spre deosebire de ceilalți generali ruși) nu numai un comandant necorupt, dar și foarte corect. Ne-au rămas în arhive diverse ordine scrise de el în perioada 1808-1812. Aceste dispoziții au ca obiect mai ales oprirea diverselor abuzuri pe care le înfăptuiau soldații și ofițerii ruși pe teritoriul Moldovei și Țării Românești: confiscarea samavolnică a chervanelor de la țăranii români, supunerea abuzivă a localnicilor români la diverse corvoade, încartiruirea militarilor ruși la localnici sărmani etc. Menționând sancțiuni aspre, interdicțiile sunt transmise de Kutuzov „în modul cel mai sever", pentru că „asemenea samavolnicii și violențe nu sunt permise într-o armată bine organizată" (379, pp. 413-437). Contele de Langéron, la rândul său general în armata rusă, îl laudă și chiar îl sprijină pe Kutuzov în această privință (379, pp. 351-352).

Cum se explică faptul că un conducător de armată de ocupație, atât de atent ca militarii lui să nu comită samavolnicii asupra localnicilor români, să facă el însuși abuzuri asupra nevestelor boierilor?! Poate că privilegiile sexuale de care beneficiau conducătorii armatei ruse nu erau considerate abuzuri, ci un „drept" care li se cuvenea: „dreptul" suzeranului sau *ius occupanti*. Singurul consternat (și jenat) de abuzurile sexuale ale generalului Kutuzov este contele francez Andrault de Langéron, martor ocular la toate escapadele acestuia. Îi dau din nou cuvântul *in extenso*:

> În timpul șederii la București [1811-1812], generalul Kutuzov nu s-a mai jenat de nimic. S-a dedat celui mai rușinos desfrâu, sfidând în chipul cel mai scandalos orice urmă de respect uman. Și-a transformat casa într-un adevărat lupanar. A lăsat deoparte orice pudoare și orice bună cuviință până într-atât încât a răpit-o în mod public soțului ei [= Nicolae Guliano] pe această mică româncă de 14 ani de care am vorbit. Ea se numea doamna [Luxandra] Guliano. A făcut din ea metresa oficială, sultana favorită. Venea

> la el în fiecare seară și-și permitea cu ea, în fața tuturor, familiarități care degenerau în indecență, scandalizându-i pe toți oamenii cinstiți siliți să se ducă la el. Când [Kutuzov] era invitat la dejun trebuia poftită și Madame Guliano și după masă se închidea cu ea într-un cabinet. Vicepreședintele Țării Românești, generalul Comnen, a avut imprudența să poftească la masă, odată cu această pereche fericită, pe soțiile generalilor, care [de rușine] au fost silite să părăsească casa. La baluri, în cluburi, în locurile publice mica nerușinată era văzută tot timpul alături de el. Se așeza adesea pe genunchii amantului ei de 70 de ani, se juca cu decorațiile lui și se lăsa sărutată hohotind de râs (379, p. 355).

Se pare că ofițerilor ruși le plăcea să-și țină amantele pe genunchi în localuri publice. Era un gest ostentativ de potență și de luare în posesie, chiar dacă unul de prost gust. În 1877, de pildă, într-un alt moment în care armata rusă se afla la București – relatează Constantin Bacalbașa –, în timpul unui chef bahico-erotic, o curtezană a vrut să se așeze – cum se obișnuia – în poalele unui general rus, dar a nimerit pe genunchii unui demnitar român, ministrul de Finanțe Dimitrie Sturdza, care „s-a roșit". Nu pentru că boierii români ar fi fost pudibonzi, ci pentru că anume Dimitrie Sturdza „era pudicitatea pe picioare" (399, p. 263).

Langéron insistă asupra caracterului public, fățiș, ostentativ al relației erotice dintre generalul Kutuzov și foarte tânăra boieroaică Luxandra Guliano: „[Kutuzov] s-a afișat cu ea în lume", „a răpit-o în mod public", „își permitea cu ea în fața tuturor", „în locurile publice" etc. Puterea (rus. *sila*) comandantului armatei ruse nu trebuia tăinuită, ci – dimpotrivă – etalată în public. În astfel de cazuri, adulterul își atinge scopul doar dacă e public. Trimiterea la năravuri orientale (Luxandra era considerată „sultana favorită") spune ceva în această privință.

Pe la 1765, aflat la Moscova, venețianul Giacomo Casanova (un apropiat al curții de la Sankt-Petersburg a țarinei Ecaterina cea Mare) avea același impuls: să se afișeze în public cu sclava sa sexuală, o adolescentă rusoaică în vârstă de doar treisprezece ani, pe care o poreclise, voltairian, Zaïre: „Frumoasă ca un îngeraș – își notează Casanova în memorii –, oriunde o duceam făcea deliciul celor din jur, care nu se oboseau să întrebe dacă era fiica, amanta sau servitoarea [= sclava] mea". Antropologul american

Larry Wolff conchide cu îndreptățire: „Lucrul care-l interesa cel mai tare [pe Casanova] la Moscova era să meargă la ospețe însoțit de Zaïre" (215, p. 88).

Kutuzov era un bărbat în vârstă: avea 70 de ani (după Langéron) sau 75 (după G. Sion) (28, p. 76). În aceste condiții, adolescenta Luxandra trebuia să se priceapă să-i atâțe generalului „dorințele istovite". Cea care o iniția pe Luxandra în aceste tehnici de creștere a libidoului era chiar tânăra ei mamă, care – după cum sugerează contele de Langéron – participa și ea activ la chefurile sexuale ale celor doi amanți:

> Mama doamnei [Luxandra] Guliano – doamna Bărcănescu –, care o învăța în taină ce trebuie să facă pentru a deștepta dorințele istovite ale generalului [Kutuzov], venea să se bucure de rezultatul lecțiilor ei (379, p. 355).

Păstrând proporțiile, recunoaștem moravurile epocii din această parte a Europei. Hlestakov, falsul revizor al lui Nikolai Gogol (*Revizorul*, 1836), este aparent un reprezentant al puterii absolute. Nevasta primarului corupt de provincie îi face avansuri, ba chiar își îndeamnă fiica să îi intre în așternut.

Abuzurile și ilegalitățile în relația asimetrică dintre suzeranul rus și vasalul român s-au perpetuat până târziu, de-a lungul secolului al XIX-lea. De exemplu, baronului rus, creștin de rit protestant, Piotr Ivanovici Rückman, consul general în Țara Românească (1835-1839), i s-au aprins călcâiele după frumoasa Marițica Bălăceanu (fiica marelui „logofăt al dreptății"), proaspăt căsătorită (de un an) cu Constantin Glogoveanu, moșier bogat din Oltenia. *Pattern*-ul relației erotice pare să se repete: „Baronul [Rückman] era bătrân, *celibateur* – scrie colonelul Lăcusteanu –, și Mimica (așa o chema), tânără [= vreo 20 de ani] și foarte frumoasă" (589, p. 123). Baronul rus a făcut presiuni mari asupra domnitorului Alexandru Ghika, cerând imperativ să se căsătorească cu Marițica. La rândul său, vodă a făcut presiuni asupra patriarhului. Fără motiv legal, cel din urmă s-a simțit obligat să desfacă în doar trei zile căsătoria legitimă a fetei. Apoi a oficiat o slujbă religioasă dublă (ortodoxă și protestantă), cununându-l pe Rückman cu frumoasa româncă (589, p. 253). Se pare că, cu trecerea timpului, perspectiva etică a suzeranului s-a modificat.

Rusia țaristă l-a retras din postul de la București pe baron, trimițând în locul lui pe V.P. Titov (1839-1840). A fost ales anume „un consul însurat, ca să nu-l mai amăgească (*séduire*) frumoasele rumânce”, conchide colonelul Grigore Lăcusteanu (589, p. 123).

„Adulteriul și despărțeniile”

Drepturile politice și privilegiile sexuale se transferau de sus în jos, de la domnitor la boier, de la sultan la pașă, de la general rus la locotenent etc. Am vorbit cu alte prilejuri despre profundele modificări – materiale, culturale și mentalitare – produse în primele decenii ale secolului al XIX-lea în țările române (234). Ofițerii din armata rusă, mai ales cei din timpul ocupației din 1806-1812, au avut un rol însemnat în această privință. „Armiile rusești – spunea Mihail Kogălniceanu în 1843 –, […] fiind în Moldavia, rupseră valul prejudecăților care ne ascundea civilizația Europei și ne puseseră în contact cu ideile drepte și liberale a[le] Apusului. Atunce aristocrația primi cea dintâi lovire” (403, p. 54). Alecu Russo nu se sfia să vorbească în 1851 despre o „revoluție măreață și furioasă” care „clatină toate obiceiurile și toate credințele oamenilor vechi”. Semnul acestor prefaceri a fost ceea ce am numit (234) „schimbarea la haine a României”:

> Precum primăvara rupe gheața, umple păraiele și pornește pohoaele – scria Alecu Russo –, așa schimbarea costiumului fu semnul pornirei duhului de deșteptare. Ideea și progresul au eșit din coada fracului și din buzunariul jeletcii (*Studie moldovană*, 1851).

În perioada ocupației (1806-1812), rușii au contribuit la adoptarea de către boierii români a portului european și a modului modern de trai. Găzduiți prin casele boierești, ofițerii ruși „au ajutat nu puțin – cum se exprimă Radu Rosetti – la depravarea moravurilor” (33, p. 55).

„Dansurile nemțești” care se practicau în epocă nu reclamau doar „muzică nemțească”, ci și „haine nemțești”. Prin saloanele de bal boierii români, îmbrăcați în haine orientale, erau în vădit dezavantaj față de tinerii „pantalonari” și mai ales față de virilii ofițeri ruși, echipați în uniforme de inspirație napoleoniană. În

1807, de pildă, vizitând saloanele Iașilor ca tânăr ofițer rus, contele Rochechouart face următoarele observații:

> Societatea din Iași, ca și cea din București, oferea pe atunci un spectacol rar: bărbații [români] purtau haine lungi, bărbi lungi, pe cap aveau o căciulă numită calpac […]; erau îmbrăcați cu stofe din cele mai scumpe, încălțați cu papuci turcești, în sfârșit, arătau ca niște orientali.

Cu toate că boierii români erau „oameni aleși", vorbind „o franțuzească desăvârșită" și având „purtări europenești", „în felul [lor] de a umbla mai aveau ceva din gravitatea plictisitoare a turcilor, lucru ce nu-i prindea deloc, într-un salon, alături de doamne". Neputând să țină pasul la dans și la mondenități, ei își lăsau doamnele (îmbrăcate europenește, după „moda cea mai nouă de la Paris și Viena") în seama „strălucitorilor ofițeri [ruși] de la cartierul general".

> Aproape toți [ofițerii ruși] – conchide Rochechouart – și-au lăsat aici inima, o parte din sănătate sau din avere, unii dintre ei chiar libertatea (497, pp. 103-104).

Radu Rosetti redă foarte asemănător atmosfera din saloanele Iașilor în epoca ocupației rusești:

> Toți boierii purtau atunci costumul oriental: anteriu, brâu de șal, șalvari (cari nu se vedeau sub anteriu), conteș și giubea; în picioare mești și papuci, iar pe cap işlic. La baluri însă, unde nu jucau decât cei tineri, aceștia purtau ciubote de piele fină, roșie sau galbănă. Dacă acest port putea să șadă bine acelor bătrâni și maturi, cadrând cu bărbile lor lungi, ni putem închipui că era departe de a avantaja pe cei tineri, poalele giubelelor fluturând în vânt când valsau, când învârteau o polcă sau băteau o mazurcă, astfeli că comparația cu uniformele strălucitoare ale ofițerilor ruși, ce vrând-nevrând erau ademenite cucoanele s-o facă, nu putea decât să fie în defavorul tinerilor pământeni și ni dă cheia multor călcări de credință de cari cronica scandaloasă a acelei vremi povestește că unele din ele s-ar fi făcut vinovate (33, p. 55).

Îmbrăcați în uniforme frumoase, tineri, virili și fără obligații conjugale, ofițerii ruși au „întemeiat în Iești ceea ce se cheamă viață mondenă – conchide Rosetti –, înflorind însă odată cu ea adulteriul și despărțeniile [= divorțurile]” (33, pp. 54-55). Crezând că poporul român își împrumutase năravurile de la națiile cu care intrase în contact, boierii moldoveni erau convinși că anume „de la ruși am luat libertinajul”, după cum consemna Saint-Marc Girardin în 1836 (668, p. 159).

Tot în acea epocă (sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea) cuvintele *invidie* și *pizmă* au fost înlocuite cu un franțuzism, *jaluzie*, menit să definească sentimentul chinuitor pe care-l aveau boierii români față de ofițerii ruși. În 1806, de pildă, contele de Langéron se plângea că românii sunt „soți foarte geloși” (403, p. 54). Poetul Costache Conachi scria despre moldovence îmbrăcate „de modă” și „la obraz unse [cu sulimanuri]”, ieșite pe pod cu butcile (= caleștile) după ofițeri ruși, în timp ce soții lor sufereau de „zaluzie” (387, pp. 226-230). O maladie a spiritului în care se amestecau *jaluzia* și *nebunia* (*zălud* + sufixul *ie*).

27. „Dreptul" moșierului, „dreptul" arendașului

De la „dreptul" domnitorului la cel al boiernașului

De la vârful piramidei la baza ei există o regulă de fier a transferului de putere (politică, socială, militară sau sexuală): „Cel mai mărunt șef de trib se comportă ca un sultan" (60, p. 62). În aceste condiții, puterile și privilegiile se transferă de sus în jos, tot coborând pe scara ierarhică, de la vlădică până la opincă, de la domnitor până la boiernașul de țară: „«Dreptul primei nopți» poate trece de la rege la cel mai modest nobil de țară", susține cu îndreptățire Jean-Paul Roux (60, p. 153). Prin astfel de formulări concise, antropologul francez sintetizează un mecanism esențial. Într-adevăr, orice mic feudal/moșier este rege pe mica sa feudă/moșie și își instaurează propriile sale privilegii cvasiregale. Mai mult decât atât, Jean-Paul Roux crede că această regulă a trecerii privilegiilor de sus în jos, de la padișah la „supușii și aliații săi", este specifică lumii islamice (este „extrem de musulmană") și în special Imperiului Otoman.

*

Iată, de pildă, în descrierea lui Ion Neculce (*Letopisețul Țării Moldovei*, 1732), cum se comporta pe moșia sa boierul moldovean Gheorghe Ștefan înainte să devină domnitor. Pe la jumătatea secolului al XVII-lea, „murindu-i giupâneasa", el „au rămas văduvoiu". Pentru boierul Gheorghe Ștefan, oricine locuia sau trecea pe proprietatea lui era în proprietatea sa. Astfel:

> Tâlnind o giupâneasă [= boieroaică] săracă, frumoasă, tânără, anume Safta, de neamul Boieștilor, au [în]tâmpinat-o pe drum mergând cu rădvanul la Iași. Și au pornit rădvanul cu sila, și s-au suit fără voia ei în rădvan, și au întorsu rădvanu înapoi la casa lui. Și pre urmă [după ce au siluit-o] au priimit și ea și s-au cununat cu dânsul, care au agiunsu de au fost și doamnă [= soție de Domn] (230, p. 23).

Sunt destule exemple de boieri români sau de fii ai acestora care se culcă cu fete de pe moșie (doamne, domnișoare de companie, țărănci, slujnice, roabe țigănci etc.). Beizadeaua lui Ioan Sandu Sturdza (1822-1828), Mihail Sturdza, la rândul său viitor domn (1834-1849), a „netezit" în 1816 o domnișoară din alaiul mamei sale, după cum povestește paharnicul Constandin Sion. Este vorba de Catinca Stavilla, viitoarea soție a lui Ilie Kogălniceanu și mama marelui om de stat. Se pare că Mihail Kogălniceanu – ajutat toată viața de Mihail Sturdza (care i-a fost și naș) – este rodul acestei siluiri sexuale (507, p. 102). Chiar dacă Mihail Kogălniceanu nu recunoaște această descendență (218, pp. 334-335).

*

Exemplele voievodale de „bărbăție debordantă" – susține D.H. Mazilu – „mobilizau și activau persoanele din jur la fapte asemănătoare, participând substanțial la degradarea moravurilor". „Voievozii excesivi [sexual] creau în preajma lor o atmosferă dominată de degradare", conchide Mazilu (131, p. 386). De altfel, faptul că „dreptul" domnitorului se transfera de sus în jos boierilor și marilor dregători (hatman, agă etc.) l-a observat și Ion Neculce în prima jumătate a secolului al XVIII-lea:

> Era acestu domnu [Grigore al II-lea Ghica] și curvar. Multe țiitori fete mari ținea și apoi le îndzăstra și le mărita, cu haine, cu odoară, ca pe niște fete de boier. […] Precum și oamenii lui. Constantin hatman cu fiiu-seu Enache aga, aşijderea făcea, încă și mai multe. Și alți greci a lui, toți [la fel făcea] (230, p. 281).

*

Exista o formă simbolică de a transfera puterea seniorului. Expresia „Voia la tine ca (de) la banul Ghica" provine din a doua

jumătate a secolului al XVIII-lea, de la Marele Ban al Craiovei, Dumitru Ghica (1718-1803), zis și „Bătrânul" (506, p. 300). Era un fel de în-voială (de la sl. *volja* = „voință, vrere"), o împuternicire, o procură verbală, prin care marele boier își transmitea simbolic privilegiile rudelor sale („avea mulți fii, gineri, nepoți și veri") (497, p. 123) sau altor boieri mai mici.

Expresia apare și în proza românească, de pildă într-un roman al lui G.M. Zamfirescu (*Maidanul cu dragoste*, 1933). Atunci când patroana Salomia vrea să-și delege drepturile și puterile „omului ei de încredere" (lui Ivan, fostul său ibovnic), le spune chiriașilor ei următoarele: „Voia la el, ca de la mine" (135, I, p. 137).

*

Nu trebuie neglijate documentele literare. George Coșbuc, de pildă, un bun cunoscător al tradițiilor rurale, se referă la practica boierilor („ciocoilor") de a abuza de fetele iobagilor rumâni:

O coajă de mălai de ieri
De-o vezi la noi tu ne-o apuci,
Băieții tu-n război ni-i duci,
Pe fete ni le ceri (*Noi vrem pământ!*, 1894).

„Pe timpul iobăgiei", la fel era perceput în snoave populare „groful unguresc". Argumente în acest sens a adus Emilian Novacovici, într-o antologie de „folclor pornografic bănățean". Groful se iubea cu „femeia servitorului său, iobag de curte". „Lucru care a supărat foarte rău pe servitor. N'avea însă voie a protesta, ca să nu producă mânia domnului său, care avea putere a-l și nimici. Tăcea servitorul și răbda" (446, p. 50).

În „Povestea boiernașului de țară și a fecioarei cu lindic zglobiu" (2008), poetul Emil Brumaru răstoarnă puțin situația. Fata este cea care îl cheamă pe boiernaș să-și facă menirea și să o dezvirgineze. „Dreptul" boierului devine o „obligație":

Căci îl chema fecioara-n flori surpată
Dintr-un ținut cu iz aliotman,
Rugându-l iute-n orice are roată
Să vină cât mai este încă fată
La vârsta ei de treisprezece ani.

Și boiernașul, luând bilet la gară,
Călători pe-al liniei fier grav
Și-abia ajuns, oh, grabnica fecioară
Picioarele își desfăcu, sprințară,
Ca să-i arate himenul suav (451, pp. 262-263).

„Dreptul" de fecundare al seniorului

S-ar putea spune că masculul alpha are nu numai privilegii, ci și obligații. De pildă, să transmită gene bune urmașilor săi. Într-adevăr, dacă *masculul alfa* este cel mai bine dotat din hoardă/trib (fiind cel mai puternic, cel mai agil etc.), urmașii lui vor fi, la rândul lor, foarte bine dotați din punct de vedere genetic. Mai mult decât atât, dacă *masculul alfa* se împerechează cu, așa zicând, *femela alfa*, atunci ar trebui să se nască un urmaș (o urmașă) superdotat(ă). E o problemă din domeniul eugeniei.

Așa cum am văzut într-un alt capitol al cărții, există o legendă antică privind întâlnirea lui Alexandru Macedon cu regina amazoanelor, Talestris, undeva la nord de Persia. Această fecioară frumoasă s-a oferit să se împerecheze cu marele împărat pentru a da naștere unui produs *eugenetic*, un copil cu gene foarte bune, un viitor mare împărat al lumii. O formă a legendei a fost transmisă de Quintus Curtius Rufus, în *Historiae Alexandri Magni*, secolul I e.n.:

> Regina amazoanelor n-a șovăit să-i declare [lui Alexandru Macedon] că a venit la dânsul ca să se unească cu el, pentru a zămisli copii din conviețuirea lor; ea este demnă de a da naștere unor vlăstari care să-i fie moștenitorii imperiului său. Ființele de viță femeiască le va păstra la dânsa, [iar] pe cele de gen bărbătesc le va da tatălui lor (46, p. 88).

Lui Alexandru cel Mare i-a surâs ideea și a acceptat provocarea, după cum a consemnat Diodor din Sicilia în secolul I î.e.n.: „Fermecat de cele auzite, împăratul petrecu 13 zile cu amazoana, iar apoi, copleșind-o cu daruri și onoruri, o trimise în patria sa" (44, p. 282).

Există nenumărate mituri, legende și basme privind nonfertilitatea unor cupluri, imposibilitatea unor soți de a procrea. În Vechiul Testament, de exemplu, Thamar „a rămas grea" culcându-se cu socrul ei Iuda (cu toate că acest tip de incest era pedepsit cu moartea; *cf. Leviticul* XX, 12), pentru că soțul său, Onan, refuza să o lase însărcinată: „Dar Onan […] își vărsa sămânța pe pământ, ca să nu-i dăruiască urmași. Acest lucru a fost socotit rău înaintea lui Dumnezeu și l-a ucis [pe Onan]" (*Geneza* XXXVIII, 9-10). De fapt, primul soț al lui Thamar, fratele mai mare al lui Onan, pe nume Er, a fost ucis de Dumnezeu pentru același motiv, și anume pentru că nu a făcut copii cu Thamar. Formularea biblică („a fost rău înaintea lui Dumnezeu") este aceeași la Onan ca și la Er: „Iuda i-a luat de soție lui Er, întâiul născut, o femeie pe nume Thamar. Însă Er […] a fost rău înaintea Domnului, iar Dumnezeu l-a omorât" (*Geneza* XXXVIII, 6-7) (90, pp. 141-142). Scopul suprem al căsătoriei era acela de a naște și crește copii. Voită sau nu, sterilitatea soțului (sau a soției) era aspru pedepsită.

Într-un alt pasaj biblic, Isaia îi explică lui Iezechia de ce acesta din urmă „s-a îmbolnăvit de moarte": „Așa grăiește Domnul: Pune rânduială în casa ta, căci vei muri și vei isprăvi cu viața" (*Isaia* XXXVIII, 1). „Vei isprăvi cu viața", adică nu vei mai avea urmași, ar trebui să înțelegem. *Talmudul* este mai clar în această privință. La întrebarea lui Iezechia „De ce această pedeapsă aspră?", Isaia îi răspunde limpede: „Pentru că nu ți-ai îndeplinit datoria de a procrea copii" (*Ber.* 10a) (182, p. 250).

În epopeea indiană *Mahābhārata* (I, 95-105) există un episod asemănător. Un rege moare fără să lase urmași. Pentru a se asigura continuitatea dinastiei, fratele acestuia, Vicitravīrya, care i-a urmat la tron, primește nu una, ci două soții. Dar și acesta moare fără să lase moștenitori. Atunci, cum se exprimă Georges Dumézil, de comun acord cu reginele, „se recurge la unul dintre artificiile juridice prevăzute în această împrejurare". Și anume, se apelează la un călugăr sfânt, care se culcă cu cele două regine rămase văduve, pe care le lasă însărcinate. Ambele nasc câte un fiu și astfel se consideră că, din punct de vedere juridic, este asigurată continuitatea dinastiei (276, p. 63; 623, p. 109). Ceea ce a realizat tatăl fiilor (socrul lui Thamar) în Vechiul Testament, a reușit

călugărul sfânt în *Mahābhārata*. În ambele cazuri se recurge la un „tată-surogat".

*

Unul dintre motivele mito-folclorice bogat reprezentate în literatura populară a lumii a fost inclus de Stith Thompson în *T548.1. Child born in answer to prayer* („Copil născut ca urmare a unor rugăciuni") (1, p. 398). Pentru poveștile folclorice din spațiul românesc, vezi Lazăr Șăineanu, *Basmele române*, 1895 (147).

Dacă până la urmă, într-o familie sterilă sau aparent sterilă, se năștea totuși un copil, el primea un nume corespunzător bucuriei, mulțumirii și fericirii părinților săi. Este vorba de o bogată familie de antroponime prin care părinții își exprimau astfel sentimentele de bucurie la nașterea copilului mult așteptat: lat. Felix, Felicia, Felicius; rom. Bucur(a); slav. Radu, Rada, Radomir, Radosav; ebr. Simcha (= „bucurie") etc. La limită, copilul era considerat un „dar de la Dumnezeu" și primea un nume corespunzător: gr./lat. Theo-dor(a) [Tudor(a)], Doro-thea, Dorothei, Dosi-thei, Dio-dor; slav. Bog-dan(a); ebr. Matei (Mattha-Iahve = „darul lui Iahve") etc.; sau un dar de la un zeu sau o zeiță anume: Hristo-dor, Apollo-dor, Artemi-dor, Isi-dor etc.

Problema sterilității sexuale a fost tratată cu diverse remedii de-a lungul timpului, din Antichitate (vezi *Geneza* XXX, 14-16 și Plinius, *Naturalis Historia*, XXVIII, 13, 52) (93, p. 39) până în epoca modernă. Ecaterina a II-a a Rusiei (1762-1796) s-a căsătorit cu Petru al III-lea, care „vreme de șapte ani se va dovedi incapabil să-și consume mariajul". Suferind de impotență și de sterilitate, el a fost dat, fără succes, pe mâna chirurgilor pentru a-l lecui de fimoză. Rusia avea nevoie de urmași, așa că s-a găsit un remediu mai eficient. Ecaterina a fost încurajată de Casa regală ca – „pentru binele statului" – să-l înlocuiască pe țarul cu probleme sexuale cu amanți mai virili. Zis și făcut. Iar copiii nu au întârziat să apară. Doar soțul ei, țarul Petru al III-lea, rămânea să se mire prostește: „Dumnezeu știe cu cine tot rămâne însărcinată soția mea" (303, p. 167).

Pe la 1874, după cum ne asigură istoricul Radu Rosetti, boierul moldovean Iancu Prăjescu, fiind infertil sexual, „consultase

pe toți medicii din țară pe lângă număroase babe și călugări". „Toți îi luase parale și-i dăduse leacuri, unele materiale, altele spirituale, dar copiii nu veniau." Până la urmă, doctori străini i-au recomandat lui Conu' Iancu remedii culinare împotriva sterilității: cură de fragi (în Austria) și, ulterior, de stridii și scoici (în Olanda). „Minune!" Ultima dietă a dat rod (35, pp. 221-222).

În aceeași epocă, doctorul român Nicolae Chernbach făcea cercetări într-un domeniu de pionierat pe atunci: inseminarea artificială a femeii. De altfel, în 1870, el a publicat două studii pe acest subiect într-o revistă medicală românească: „Despre fecondațiunea artificială a femeii" (616). Secolul al XIX-lea nu a fost străin de practici de acest gen. Într-un roman neterminat al lui Honoré de Balzac (*Les petits bourgeois*, început în 1843, abandonat în 1844, publicat postum în 1855), prozatorul concepe două cupluri prietene care locuiesc în același imobil la Paris. Ei nu pot să aibă copii pentru că într-un cuplu soția este infertilă, iar în celălat cuplu bărbatul e sterp. Se hotărăsc ca bărbatul fertil din primul cuplu să se culce cu femeia ferilă din al doilea cuplu. „Fiica născută din această relație – conchide Claude Lévi-Strauss – a fost înconjurată cu aceeași dragoste de ambele familii" (591, p. 87). Toate cunoștințele și toți vecinii din cartier cunoșteau (și acceptau) această stranie situație.

Uneori, în societățile tradiționale, când era vorba de un bărbat sterp într-o familie de țărani, cei doi soți făceau apel la virilitatea și fecunditatea seniorului. Erau luate în considerare toate beneficiile. Nu numai nașterea unui copil într-un cuplu cu soț infertil, dar și (oarecum) „înrudirea" cu boierul a familiei supuse, precum și preluarea de către copil a unor „gene bune, nobile". Într-o carte non-fiction, de reportaje, Mihail Sadoveanu povestește o întâmplare produsă într-un sat de ruși, din vecinătatea Moscovei, pe la sfârșitul secolului al XIX-lea. O familie de tineri mujici s-a prezentat la fiul moșierului, Alexei, să se plângă de infertilitatea soțului. „Am plătit rugăciuni; am fost pe la lavre [= mânăstiri]; am purtat amândoi la gât pungulițe cu ciolănașe sfinte. Degeaba! Am fost și la babe, ne-au descântat. Pe urmă am fost la un doftor, la târg la Moscova. Și doftorul a zis că degeaba. Că eu [= bărbatul] sunt de vină! Femeia-i vrednică, da eu am o pedeapsă de la Dumnezeu." L-au rugat pe boier să le rezolve problema. Fiul moșierului s-a culcat „la marginea dumbrăvei" cu tânăra rusoaică.

După nașterea pruncului, cei doi soți au venit fericiți, frumos îmbrăcați în costume tradiționale și, ca „plocon pentru facere de bine", cu două rațe la subsuoară să-i mulțumească fiului de moșier. „Bărbatul și femeia s'au închinat cu plecăciune. Alexei a scos un ban de argint și l-a strecurat în scutecele copilului. Nevasta s'a plecat și i-a sărutat mâna, și'a pironit apoi ochii galeși asupra lui. S'au întors, s'au dus" (304, pp. 85-86).

Într-o conferință ținută la Tokyo în primăvara anului 1986, Claude Lévi-Strauss a abordat complicata temă a procreării asistate. O temă complicată și delicată pentru că – în lumea occidentală – ea ridică un mare număr de probleme de natură biologică, juridică, etică, psihologică și socială. Este vorba de „inseminare artificială, donare de ovul, împrumutare sau închiriere de uter, congelare de embrion, fecundare *in vitro* cu spermatozoizi proveniți de la soț sau de la un alt bărbat a unui ovul provenit de la soție sau de la altă femeie". Lévi-Strauss adaugă și unele situații mai deosebite, printre care: „două femei homosexuale solicită posibilitatea de a avea împreună un copil provenind din ovulul uneia, fecundat pe cale artificială de la un donator anonim și implantat […] în uterul celeilalte" (591, pp. 81-82). Antropologul francez făcea această enumerare de remedii aduse sterilității în 1986, în urmă cu treizeci de ani. Astăzi (în primăvara anului 2016) lista este mult mai lungă. Evoluția din ultimele decenii a metodelor tehnologico-medicale, dar și modificările morale, culturale și mentalitare pe care le-am trăit ne-au aruncat într-o lume (nu numai post-umană, dar și) post-biologică.

O discipolă a lui Claude Lévi-Strauss, Françoise Héritier-Augé, a demonstrat că inseminarea cu donator se practică și la populațiile așa-zis „primitive". La unele triburi din Africa, de exemplu. „Un bărbat căsătorit a cărui soție e sterilă poate astfel, plătind, să se înțeleagă cu o femeie fecundă ca ea să-l desemneze [ca donator]. În acest caz, soțul legal este donator inseminator, iar femeia își închiriază pântecul altui bărbat sau unui cuplu fără copil" (591, pp. 90-92).

Manea: „Drăgăstosu' fetelor"

Pentru a sonda în profunzime cutumele sexuale arhaice ale românilor trebuie analizată și literatura folclorică. Etnologii sunt de acord că balada *Toma Alimoș* este foarte importantă ca „fosilă vie" (în termenii lui Mircea Eliade) în cultura tradițională românească, beneficiind de o răspândire generală în tot spațiul românesc. Ea este atestată în toate regiunile locuite de români, dar nu și la vecinii noștri. Pe de altă parte, balada are o vechime considerabilă. Nu atât ca atestare documentară (prima variantă cunoscută se află într-un manuscris transilvănean din 1831) (228, pp. 17-19), cât ca tramă epică. „Textul respiră o atmosferă foarte veche, prestatală", constată folcloristul Adrian Fochi (447, pp. 418-419). „Toma Alimoș e mai vechi, cu mult mai vechi", conchide la rândul său Al.I. Philippide (448, p. 29).

În liceele românești din perioada comunistă, balada *Toma Alimoș* era supralicitată. Era un subiect privilegiat la examenul de treaptă sau de bacalaureat. Și asta pentru că, șarjând puțin lucrurile, voinicul Toma Alimoș era prezentat ca un fel de tânăr activist de partid („sărac și cinstit", cum ar spune Ion Iliescu) care moare pe frontul luptei de clasă, fiind răpus mișelește de moșierul exploatator Manea. Cel mai adesea, balada era interpretată în mod simplist: boierul rău și urât îl ucide pe haiducul bun și frumos. Am să încerc să ofer o altă interpretare acestei balade populare.

Ca și balada *Miorița*, de pildă, *Toma Alimoș* este un text ambiguu, neclar pentru noi, fiind generat de forme mentale, de obiceiuri rituale și de interdicții magice nu doar dispărute, dar și greu de înțeles azi. Ambele balade ar trebui analizate și cu uneltele etnologiei juridice. Evident, principala ambiguitate se referă la cauza înfruntării pe viață și pe moarte dintre moșierul Manea și voinicul Toma Alimoș („boier din Țara de Jos"). Ultimul pare că încalcă o cutumă juridică arhaică: interdicția ca un străin să intre pe domeniul feudalului (engl. *trespassing*). Ne aflăm, cum inspirat spunea Nicolae Iorga, „într-o țară bogată în poiene și câmpii goale de locuitori, în plaiuri fără stăpânitori siguri", fără hotare trasate și certe (449, p. 340).

Transgresarea graniței consacrate magic este un sacrilegiu care în Antichitate era pedepsit cu moartea. Episodul asasinării lui

Remus (care a trecut peste brazda circulară a viitorului oraș Roma trasată de Romulus) este modelul mito-ritual al acestei arhaice cutume magico-juridice (80, p. 583). Legendarul Romulus este cel care a instaurat atât regula, cât și sancțiunea încălcării ei:

> „Așa să piară [= să fie ucis] de aici înainte oricine va sări peste zidurile ridicate de mine!" Astfel a ajuns Romulus singurul stăpân pe putere (Titus Livius, *De la fundarea Romei* I, 7; vezi și Plutarh, *Quaestiones romanae* 27 și Ovidiu, *Fastele* IV, 821-825) (459, p. 14).

Însă voinicul Toma Alimoș cunoaște interdicțiile și este foarte precaut în această privință. El intră pe domeniul moșierului Manea, dar – de teamă să nu fie sancționat – nu-și lasă calul să pască iarba în voie:

Iarbă cu palma că-i da
Să nu strice livada
Că l-o prinde cineva,
Îl mănâncă pușcăria.

Și totuși, Manea îl taxează fără milă, pentru că a intrat pe proprietatea privată a stăpânului locului, pentru *trespassing*:

Futu-ți crucea mâni-ta,
Ce cați pe moșia mea,
De mi-ai încurcat iarba
Și mi-ai turburat apa?

Intrarea cu calul pe domeniul altcuiva, producând unele pagube, reprezintă o gravă încălcare a ordinii prestabilite. Influențat de cercetările folclorico-juridice făcute de etnologul german Jacob Grimm (*Deutsche Rechts Alterthümer / Antichitățile dreptului german*, 1828), B.P. Hasdeu a ticluit un chestionar privind *Obiceiurile juridice ale poporului român* (1882). Una dintre întrebări sună astfel: „Cine este răspunzător sau ce se face dacă o vită sau un dobitoc al cuiva strică averea altuia?" (25, p. 289). În spațiul românesc, de la începutul secolului al XVIII-lea este atestată o amendă sau o taxă usturătoare numită *văcărit* sau *cuniță* (vezi *supra*, 5. „De la «dreptul seniorului» la «taxa pe feciorie»").

38. Boiernaș valah (Școala germană, cca 1800)

Este adevărat că Manea e stăpânul absolut al moșiei sale. Dar el este suveran nu doar peste domeniul propriu-zis, ci și peste oamenii care trăiesc pe feuda sa. Mai ales peste fiicele și nevestele supușilor săi. El nu este doar „Manea-l câmpilor,/ Stăpânu' moșiilor" sau, în altă versiune, culeasă în 1867, „Stăpânul/ Moșiilor/ Și domnul/ Câmpiilor". Feudalul Manea este și „Drăgăstosu' fetelor,/ Iubețu' nevestelor" (228, pp. 106-107; 306, p. 496) sau, într-o altă versiune:

Drăgăstosul fetelor,
Iubețul cocoanelor,
Înșelătorul domnilor [= soților].

El îi încornorează pe bărbații comunității cu știrea și cu acceptul lor. Este „dreptul" lui, chiar dacă e fondat pe o *lex non scripta*. De data aceasta, zicala populară sună așa: „Știe și bărbatul ce știe tot satul". Fără să-și poată explica motivul, unii comentatori ai baladei *Toma Alimoș* (Iordan Datcu, Viorica Săvulescu) au ajuns totuși

la concluzia – de neînțeles pentru ei – că, „în numeroase variante, Manea este înfățișat ca un Don Juan al eposului versificat […]. Surprinderea acestei laturi a personajului constituie una dintre constantele cântecului". În literatura folclorică românească, postura de Don Juan nu este specifică doar moșierului Manea din balada tip *Toma Alimoș*. Iat-o aplicată și unui „Bădiță al codrilor" din alt tip de baladă: „Stăpânul moșiilor,/ Drăgălașul fetelor,/ Ibovnic nevestelor/ Și spaima voinicilor [= soților]" (228, p. 33). O altă ipostază a boierului Manea, eroul Rânjețu (din cântecul epic *Ghiță Cătănuță*), este un „voinic al voinicilor" care se culcă cu „toate mândrele", pentru „Că e iubit de neveste,/ Și e-ndrăgit și de fete" (289, p. 298).

Iată cel mai complet portret al feudalului Manea, un boier hiperpotent care își satisface toate privilegiile sexuale:

Tu ești Manea-al câmpilor,
Iubețu nevestilor,
Drăgălașu fetilor,
Bașmarghiolu [= înșelătorul] curvilor!
C-ai iubit fete la Jii
Și le-ai lăsat cu copii;
Și-ai iubit fete la baltă
Și le-ai lăsat însărcinate;
Și-ai iubit fete la Olt
Dă plâng cu copii cu tot;
Și-ai mai iubit fete la țară
Dă le-ai lăsat cu prăsală (228, p. 36).

Este o reprezentare destul de clasică a boierului român, cu toate drepturile senioriale de care avea parte, chiar depășind granițele domeniului său. Iată, de pildă, un portret similar, desenat de Radu Rosetti, reprezentându-l pe bunicul său, hatmanul moldovean Răducanu Roset. Este de pe vremea când acesta din urmă era tânăr, deci de pe la începutul secolului al XIX-lea. Boierul Răducanu Roset și-a extins „drepturile" senioriale atât pe orizontala spațiului (mult peste hotarele moșiei sale de la Roznov), cât și pe verticala ierarhiei sociale (roabe țigănci, țărănci și fiicele lor, negustorese, neveste de boiernași etc.):

> Era […] un crai fără samân, primejdios nu numai pentru țigancile din curte, pentru fetele și nevestele [moldovence] din Roznov și din satele învecinate, dar având izbânzi atât prin[tre] negustoresele din Piatra [Neamț], cât și printre soțiile de boiernași din oraș și de pe la țară (229, p. 21).

În memoriile sale, prințesa munteană Ana-Maria Văcărescu (1892-1970), căsătorită Callimachi, povestește despre un văr al său care voia să lase însărcinate pe toate femeile și fetele din satul de pe moșia sa. Doar că, lovit de paranoia, el umbla cu un clopot mare la gât, fiind convins că este un taur de prăsilă (450). Din cauza maladiei psihice de care suferea boierul, evenimentele au căpătat un caracter grotesc. Dar, în principiu, ele descind dintr-o mentalitate veche, considerată normală în epocă.

Toma Alimoș: „Cucoana nu ț-am pupat"

Revenind la baladă, este evident că, referitor la privilegiile sexuale, Manea beneficiază pe domeniul său de „dreptul seniorului". Or, se pare că anume acest privilegiu i-a fost încălcat de voinicul Toma Alimoș („al lui moș"), „boier din Țara de Jos". El este acuzat de Manea anume pentru această uzurpare: „Copilițe-ai înșelat", „pe mândre ai încântat", „mi-ai luat mândruțăle" etc. Toma se disculpă. El susține că e nevinovat, negând că ar fi săvârșit vreo abatere de natură sexuală:

> A, bre Maneo, dragă Maneo,
> Ia să-mi spui adevărat
> Ce rău mare ț-am stricat?
> Eu cucoana nu ț-am pupat
> Curțișoara nu ți-am spart.

De fapt, Toma neagă doar faptul că s-ar fi culcat cu „cucoana" boierului Manea. El nu a despărțit cuplul familial, deci „nu a spart casa" (adică „nu a stricat familia"), nici „nu a făcut curte" nevestei boierului: „Curțișoara nu ți-am spart/ Cucoana nu ț-am pupat". Și totuși, Toma Alimoș nu a transgresat doar hotarul feudei, ci și „drepturile" și privilegiile sexuale ale feudalului privind fetele și

femeile de pe domeniu. Acuzaţiile lui Manea sunt explicite şi tranşante:

O ai văzut [pe mândra], o ai încântat
Ca să-i hii tu bărbat;

sau:

Pe la mine [pe moşie] ce-ai căutat?
Copile [= fecioare] mi-ai înşelat […].
Ia să-mi dai tu mie seamă (162, pp. 636-637; 306, pp. 495-499; 317, pp. 191-198; 228, pp. 33-36).

Toma Alimoş este un tânăr boiernaş foarte chipeş: „Voinic tânăr şi frumos", „D-un voinic 'nalt ortoman", „Nalt la stat,/ Mare la sfat/ Şi viteaz cum n-a mai stat" etc. (228, p. 29). Performanţele sale sexuale par normale, în timp ce moşierul este prezentat, dimpotrivă, ca fiind un degenerat anume din punct de vedere estetico-erotic: „Manea slutul/ Şi urâtul,/ Manea grosul/ Şi-arţăgosul".

Uciderea voinicului Toma Alimoş de către moşierul Manea apare acum într-o altă perspectivă. Pare a fi vorba despre înfruntarea pentru supremaţie dintre masculii „hoardei primordiale". Toma Alimoş ar fi „lupul tânăr" din haită, care încearcă, fără să reuşească, să-l detroneze pe Manea, *masculul alfa*. Omorându-şi tânărul rival, Manea (în variantele baladei în care nu e răpus la rândul său) rămâne cu toate privilegiile sexuale pe care le deţine bărbatul dominant al comunităţii.

„Dreptul" arendaşului

În epoca modernă, protocapitalistă, funcţiile financiar-administrative ale moşierului au fost preluate de arendaş (*orândar*). Odată cu moşia, acesta prelua şi „dreptul" moşierului, iar fiul de arendaş îşi trecea în cont „dreptul" beizadelei, al fiului de moşier.

Sarcinile administrative de la curtea boierului erau îndeplinite de vătafii de ţigani. Vorbind despre prerogativele boierilor români asupra tinerelor roabe ţigănci în prima jumătate a secolului al XIX-lea, Radu Rosetti susţinea următoarele:

> Este bineînțăles că de toate drepturile, să zicem regaliane [= regale] ale stăpânilor asupra țigancelor uzau și abuzau și vătafii [de țigani] de ogradă (33, p. 155).

Este de fapt un lanț întreg de transferuri de putere simbolică, de la ranguri mai mari la cele mai mici. Un lanț de împuterniciri prin procuri nescrise, dar subînțelese și respectate de toată lumea.

Dar să revenim la „dreptul" arendașului. În romanul *Răscoala* (1932), Liviu Rebreanu a surprins fenomenul în Muntenia începutului de secol XX. Grecul Platamonu este arendaș din tată în fiu la familia moșierului Miron Iuga. Îmbogățindu-se, grecul încearcă să cumpere pământ și să devină el însuși moșier. Este un fel de „ciocoi nou". Fiului său, tânărul Aristide Platamonu, „student la București", îi plac „mai mult petrecerile și femeile decât cărțile". El se consideră îndreptățit să abuzeze de „dreptul" beizadelei în satele de pe moșie.

> Nu e fată și femeie tânără – spune un personaj din roman, Dragoș, căruia i-a fost siluită logodnica – de care să nu se lege javra asta grecească! Tatăl despoaie pe bărbați și băiatul pe femei! (434, p. 80)

Rebreanu speculează în acest caz o ambiguitate semantică. Într-o altă formulare, arendașul îi „despoaie" (îi exploatează economic) pe țărani, iar beizadeaua le „despoaie" (le dezbracă, le exploatează sexual) pe țărănci. Nu suntem prea departe de versurile poetului George Coșbuc (*Noi vrem pământ!*, 1894). „Ciocoiul" – probabil tot un greco-fanariot (el fiind „pribeag", „adus de vânt", „venetic") – înhață „coaja de mălai" a țăranului și-i necinstește fetele.

Dimpotrivă, arendașul, tatăl desfrânatului Aristide Platamonu, privește cu înțelegere năravurile sexuale ale progeniturii sale:

> Ei, tinerețea, sânge fierbinte! Mai bine să alerge după muierile de aici [de pe moșie], decât să ia la oraș [în vreun bordel] cine știe ce boli, cu toate că acuma nici la țară nu mai ești sigur… (434, p. 80).

Dar parcă și fetele siluite și părinții lor privesc cu resemnare aceste abuzuri. Dacă n-ar fi fost explozia răscoalei din 1907,

Aristide ar fi rămas nepedepsit pentru vina de a o fi siluit și a o fi lăsat „cu burta plină" pe Gherghina, fata țaranului Chirilă Păun. Răscoala țărănească schimbă datele problemei. Ajutat de țăranii răsculați din trei sate, chiar Chirilă Păun este cel care îl bate și apoi îl castrează pe Aristide:

> Pe grecoteiul ăsta am venit să-l jugănim, ca să nu mai poată sări pe fetele și nevestele oamenilor! (434, p. 312).

Castrarea bărbatului vinovat de abuzuri sexuale este un obicei arhaic. „Cela ce au curvit" nu era chiar omorât, cum permitea cea mai veche lege scrisă din spațiul românesc (*Pravila lui Vasile Lupu*, 1646), ci doar i se tăia „mădularul învârtoșat". În București de la începutul veacului al XIX-lea, din vremea lui Caragea Vodă (1812-1818), ne asigură Ion Ghica, jugănirea bărbatului adulter se făcea cu „foarfecile cele mari" de la „teșgheaua" croitorilor (133, p. 43).

Într-o povestire a lui Radu Rosetti, cu acțiunea plasată pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea (1782), căpitanul de arnăuți Matache, cel care le abuza sexual pe fetele din sat, este castrat de „juganarul" comunității. Cu alte cuvinte, Matache este pregătit „pentru meseria cinstește de păzitor [= eunuc] al haremului oricărei pașale" sau poate chiar pentru „a face parte din corul [de *castrați* al] Capelei Sixtine" (229, pp. 28, 36), adică să fie unul dintre *castrati* care cântau în corul de la Vatican.

Plasându-și romanul cam în aceeași epocă – pe vremea domnitorului Nicolae Mavrogheni (1786-1790) –, Silviu Angelescu descrie o împerechere „nepermisă", surprinsă în flagrant delict. Un mic boiernaș român, Maimăduc, este „prins în fapt", „fiindu cu șalvarii lăsați", iubindu-se cu Rașelica, fiica jupânului Moișă sin Bercului. Crezându-se că e vorba de un viol, că actul s-a produs „cu sila", tânărul crai este judecat, riscând „să-i taie gealatul mădularul vinovat în priveliștea târgului, c-așa zicea la Pravilă pentru asemenea alunecări" (428, pp. 50-53). Tot „după Pravilă", boiernașul român se face vinovat de „[a]mestecare de sânge", care se produce prin „împreunarea cu o jidoavcă" (69, p. 113). „Nu se cade pravoslavnicului să se împreune cu femeia eretică" (*Îndreptarea legii*, 1652).

28. „Dreptul" boierului asupra roabelor țigănci

Ius primae noctis

La 20 februarie 1856 domnitorul Barbu Știrbei a decretat desființarea robiei și dezrobirea romilor în Țara Românească (în Moldova, robia fusese desființată în decembrie 1855). La 20 februarie 2006 s-a celebrat împlinirea a 150 de ani de la acest important eveniment istoric, prilej cu care s-au depus jerbe de flori la statuia reformatorului Mihail Kogălniceanu și au apărut în presă câteva articole pe acest subiect. La o emisiune TV a fost invitat președintele Partidei Romilor, deputatul Nicolae Păun, reprezentantul comunității rome în Parlament. Printre altele, liderul rom a descris cu indignare modul în care boierii români practicau *ius primae noctis*. Cu alte cuvinte, când avea loc pe moșie o nuntă țigănească, boierul se folosea de privilegiul de a se culca cu mireasa în noaptea nunții. „Vă dați seama ce traumă era pentru mire!", a conchis patetic reprezentantul în Parlament al comunității rome. „În primul rând era o traumă pentru mireasă", l-a corectat cu bun-simț moderatorul emisiunii. „Mda, sigur, și pentru mireasă", a adăugat jenat și nu prea convins Nicolae Păun, încercând să repare o gafă uzuală pentru un anume tip de mentalitate falocrată (puțocrată, cum ar spune ironic activistele feministe).

*

Aș vrea să fiu mai clar pe acest subiect. Nu doresc să generalizez și să afirm că faptele despre care voi scrie mai jos erau o regulă, o lege. Dimpotrivă, ele erau cvasiinterzise din punct de vedere legal și religios. Dar uneori asemenea lucruri se întâmplau,

neamendate de societate. Şi încă foarte târziu, pe la jumătatea secolului al XIX-lea, când societatea românească visa la modernitate. Ceea ce mă face să mă gândesc la cum arătau lucrurile în această privinţă cu două sute, cu patru sute, cu şase sute de ani înainte.

Pe la 1800, în ţările române, starea ţiganilor robi era deplorabilă. Practic ei erau asimilaţi cu animalele. François Recordon, secretarul particular al domnitorului Caragea (1812-1818), vorbind despre viaţa mizeră a ţiganilor robi din Ţara Românească („această speţă de oameni condamnată la o existenţă animalică"), constată că „stăpânii au asupra robilor lor toate drepturile pe care li le acordă autoritatea despotică" (379, p. 673). Când cărturarul Gheorghe Sion (1822-1892) descrie în memoriile sale averile uriaşe ale boierilor moldoveni, el susţine că aceştia posedau, printre altele, „turme mari de vite şi de ţigani" (28, p. 416). Exprimarea este memorabilă prin semnificaţia sumbră pe care o conţine. Puterea boierilor asupra acestora era aproape nelimitată. O spune acelaşi Gheorghe Sion:

> Boierul dispunea de robul său cu putere nemărginită: putea să-l supună la orice muncă şi la orice pedeapsă, să-l bată (***501***), să-l închidă, să-l pună în coarne sau în lanţuri, să-l tortureze, să-l mutileze chiar; să-i ia orice va avea, chiar soţia şi copilul; să-l vânză, să-l schimbe, să-l dăruiască, să-l trimită chiar la ocnă; dar numai drept să-l spânzure sau să-l împuşte nu avea (28, p. 25).

Dintre drepturile boierului asupra roabelor nu lipseau cele cu caracter sexual. Se vorbeşte (de fapt, doar se aminteşte) uneori despre un fel de *ius primae noctis* practicat de boierii români şi despre privilegiile sexuale exercitate de aceştia asupra roabelor ţigănci de pe moşiile lor. Totuşi, după ştiinţa mea, nu există nici un studiu monografic care să trateze această temă delicată şi importantă pentru cultura română.

În martie 1840, tânărul ardelean Ion Codru Drăguşanu (1818-1884) îi scria din Bucureşti unui „amic din patrie" (adică din Transilvania) o scrisoare în care încerca să-i „zugrăvească societatea românească" din Valahia. Vreo două pagini din epistolă sunt dedicate „bieţilor ţigani", robi pe moşiile boiereşti, domenii „monstruoase de mari". Un pasaj din aceste pagini se referă la anumite privilegii sexuale pe care le exercitau boierii munteni:

> Țiganii sclavi sunt mai ales servitori în casă și în curte. Singura certitudine de a se putea vinde ca simple animale, îi face destul de nenorociți. Asupra acestora exercitează boierii toate drepturile feudale, cu nume și fără nume, precum „ius primae noctis" sau „droit de cuissage" (474, pp. 87-88).

Deși lapidar, textul de mai sus este extrem de important, fiind un document primar în privința „drepturilor" sexuale pe care și le permiteau boierii români în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Ion Codru Drăgușanu este un informator credibil. A fost un intelectual foarte instruit și poliglot, dotat cu o „inteligență deosebită, strălucitoare și originală", cum l-a descris Nicolae Iorga (474, p. 5).

Codru Drăgușanu era bine racordat la marea cultură europeană. Cunoscut sub porecla „Peregrinul transilvan", Ion Codru Drăgușanu a ținut la jumătatea secolului al XIX-lea un foarte prețios jurnal epistolar în timp ce străbătea Europa în lung și-n lat, de la Londra la Sankt-Petersburg și de la Frankfurt la Neapole. Se vede că problema *ius primae noctis* nu îi era necunoscută lui Ion Codru Drăgușanu, venit dintr-o provincie, Transilvania, în care grofii maghiari beneficiaseră și ei de „drepturi" sexuale similare. Vezi *supra*, 3. „«Dreptul» suveranului și al seniorului în Europa medievală".

În ceea ce privește societatea din Moldova, istoricul Radu Rosetti (1853-1926) confirmă existența acestei situații pe baza celor „auzite de la alții", mai ales de la bunicii și părinții săi, logofătul Răducanu Rosetti și domnița Aglae Ghica (fiica lui Grigore Ghica, domnitor al Modovei în 1849-1853 și 1854-1856). De altfel, pe la sfârșitul secolului al XIX-lea, bunicul său patern, hatmanul Răducanu Roset, fusese el însuși – cum îl descrie nepotul – „un crai fără samân, primejdios pentru țigancele din curte" (16, p. 21).

La 23 decembrie 1855, bunicul matern al boierului Radu Rosetti, Grigore Ghica Vodă, este cel care a desființat prin decret robia țiganilor din Moldova. Radu Rosetti vorbește despre „drepturile regaliane [= regale] ale stăpânilor asupra țigancelor" (33, p. 155). Din această formulare rezultă că el știa destule, pe de o parte, despre privilegiile sexuale ale regilor medievali, iar, pe de altă parte, despre transferul acestor privilegii asupra feudalilor.

> Cu desăvârșire odios era chipul în care se uza de fetele și de femeile acelor nenorociți [= țiganii boierilor]. Plecând de la principiul că trupul robului este lucru al stăpânului, țigancele, fete mari și femei măritate în toată regula, în fața altariului, erau privite de stăpâni ca adevărată carne pentru plăcere. Se uza de ele în această însușire cu știrea părinților și a soților (33, p. 153).

Sigur, nu numai roabele țigănci de la curtea boierului erau tratate astfel, ci și fetele țărănci din satele de pe moșie. Țigăncile erau abuzate fără limite și fără nici o interdicție de tip moral sau legal. Dar și fecioarele țărănci și chiar femeile căsătorite erau abuzate sexual de moșieri, fără ca – de regulă – părinții sau soții lor să îndrăznească să protesteze. „[Femeia] s-o lăsat să fie dusă la boier și să-i mulțămească poftele [boierului]. O știut tot satul, apoi o știut și tata. Alți țărani nu prea sâmt rușine de asemenea amestec al boierului în căsnicia lor", spune undeva Radu Rosetti (16, p. 220).

Într-un roman istoric plasat în secolul al XVIII-lea (*Păcatele sulgerului*, 1912), Rosetti vorbește despre „datini [sexuale] înrădăcinate în curs de mai bine de trei veacuri". În aceste condiții, „era lucru firesc pentru Catrina ca roabă să mulțumească poftele stăpânului; ea știa că așa făcuse și mama și bunica, și toate rudele ei". Simptomatic este faptul că soțul Catrinei, Ion, rob și el – cu toate că „fu cuprins de amețeală" –, nu era supărat pe sulger: „Ca stăpân, [boierul] era în drept să se bucure de frumusețea roabei lui". Acesta doar își exercita un „drept" care i se cuvenea: „Lui Ion nici nu-i trecea prin gând să se împotrivească voinții boierului". El pe Catrina era supărat, că nu-i părea rău: „Da' de ce să-mi pară rău, răspunse Catrina cu liniște, doară la stăpân am fost" (511, pp. 45, 48, 59). Ecuația se rezolvă simplu: Ion o bate pe Catrina, iar sulgerul îl bate pe Ion pentru că a bătut-o pe Catrina.

Tot într-un roman istoric (*Nicoară Potcoavă*, 1952), Mihail Sadoveanu a coborât și mai mult (până în secolul al XVI-lea) năravul boierilor moldoveni de a le dezvirgina pe tinerele roabe țigănci. Țiganii „au muieri frumoase", apreciate de „cnejii moldoveni". Aceștia au „prostul obicei" de a le „aduce la iatacuri" pe fetele țiganilor. Deflorarea fecioarelor este exprimată metaforic de marele prozator: „Le prețuiesc [pe țigăncușe] ca pe niște flori de o clipă, ș-apoi le aruncă în glod" (477, p. 164).

Într-o povestire (*Haiduc și tâlhar*) a cărei acțiune este plasată, de data aceasta, la începutul secolului al XIX-lea (1808-1811), același Radu Rosetti se contrazice. „Cu desăvârșire odios" nu mai era modul cum boierii români abuzau de privilegiile sexuale cărora le cădeau victime roabele țigănci, ci chiar existența acestor roabe la curtea moșierilor. Moravurile societății ar fi fost deplorabile nu numai din cauza „abominabilului regim turco-fanariot" și a rămânerii îndelungate a oștirilor rusești, ci și, chipurile, din cauza ispitelor sexuale pe care le trezeau în bieții boieri (și în fiii lor) frumoasele roabe țigănci ținute la moșie:

> Prezența număroaselor țigance, care mișunau prin curți, dădeau naștere celei mai grozave imoralități; ele alcătuiau pentru boieri, fiii de boieri și slugile lor române niște adevărate haremuri, în care fiecare își mulțămea poftele [sexuale] după cum îl solicita gustul momentului, iar drepturile soților țigani, deși erau uniți de preoți ortodocși în cununii săvârșite în fața altarului, erau de fapt absolut inexistente (16, p. 41).

Ultima frază, cea privind drepturile totale ale boierilor și completa lipsă de drepturi ale soților tinerelor țigănci (chiar dacă uniunea lor s-a savârșit de către preoți, „în fața lui Dumnezeu"), mă trimite cu gândul la practica principiului medieval numit *ius primae noctis*.

O altă personalitate din aceeași celebră familie Rosetti a fost Maria (Maruca) Rosetti-Tescanu, devenită prin căsătorie Maria Cantacuzino-Enescu (1879-1969). Pe moșia Tescani, țiganii vătrari au fost dezrobiți de Costache Rosetti-Tescanu, străbunicul Marucăi. Totuși, cutumele și relațiile dintre boieri și țigani au continuat chiar și după emanciparea robilor romi. Din amintirile ei din copilărie, de la sfârșitul secolelui al XIX-lea, dar și din poveștile auzite în familie sau de la alți boieri, Maria Cantacuzino notează următoarele în memoriile ei:

> [Țiganii vătrari nu cunoșteau] altă lege decât bunul plac al stăpânului, care nu se sfia să-i smulgă soțului soția, să ia mama de lângă copiii ei și să profite de fata tânără când i-o cerea interesul sau destrăbălarea. [...] Și tot dintre vătrari erau recrutate nenumăratele concubine cu codițe negre [= fecioare adolescente] și ochi

> focoși, după care se omorau străbunii [mei]. Știa cineva să facă dragoste mai bine decât țiganca? [...]. Înainte de a se mărita cu unul de-al ei, orice fată născută în bordeiele de pe moșie, frumoasă sau nu, dacă era pe gustul moșierului, trebuia să treacă prin patul acestuia, înainte de a fi a bărbatului ales (475, pp. 47-48).

Ultima frază este foarte importantă. Mai presus de detestabilele abuzuri sexuale practicate de boieri asupra roabelor țigănci, memorialista descrie în aceste propoziții, în mod explicit, existența practicii *ius primae noctis*. Ea confirmă astfel spusele lui Ion Codru Drăgușanu, Radu Rosetti ș.a. Totuși, probabil că o rudă a ei a citit rândurile de mai sus din memoriile Marucăi Cantacuzino și – pentru a evita declanșarea unui eventual scandal legat de familie – a încercat să o convingă să renunțe la fraza cu pricina. Maruca nu a renunțat la text și nu s-a autocenzurat. Dar, ulterior scrierii paginii respective, a adăugat o stranie notă de subsol în care neagă, cu unele rezerve, ceea ce se afirmă fără rezerve în textul propriu-zis:

> Inexact, mi se spune [sic!], acest „drept al stăpânului" la noi (475, p. 47).

La rândul său, scriitorul moldovean Gheorghe Sion (1822-1892) a abordat și el problema „dreptului" sexual al boierului asupra roabelor țigănci în memoriile sale (*Suvenire contimpurane*, 1888). Și a abordat-o, evident, de pe pozițiile unui boier „progresist", chiar dacă a fost un revoluționar pașoptist minor:

> Generațiunile de astăzi nu-și pot face idee despre soarta acestor dizgrațiate creature numite țigani, cari până cu un pătrar de secol în urmă se aflau sub jugul sclaviei. […] Boierul dispunea de robul său cu putere nemărginită (28, pp. 25 ș.u.).

„Dreptul primei nopți" apare și în recentul roman, bine documentat, al prozatoarei Doina Ruști (*Manuscrisul fanariot*, 2015). Acțiunea romanului istoric se desfășoară în Țara Românească, la sfârșitul veacului al XVIII-lea, în vremea primei domnii muntenești a lui Alexandru Moruzi (1793-1796). Privilegiul sexual al boierului din epocă era privit mai mult ca o obligație a acestuia, una

cu care – petrecându-se „după obicei" – erau de acord toate părțile implicate: soția boierului, mirele fetei care urma să fie dezvirginată, părinții acesteia, cele două familii, toată comunitatea. Preambulul întâlnirii dintre boier și mireasa țigancă se producea chiar „în salonul" conacului, „de față cu toată familia". Eventualele urmări (copil născut din împreunarea dintre boier și mireasa roabă în prima noapte de căsătorie) erau și ele reglementate prin tradiție:

> Nunta țiganilor cădea tot în cârca lui [= a boierului Dănache Doicescu]. După obicei, orice mireasă trecea prin patul stăpânului, nu pentru că acesta era vreun afemeiat, ci pentru că nu voia să aducă vreo ofensă țiganilor lui. Tatăl actualului Doicescu, descins din negustori brașoveni, primea miresele în salon, de față cu toată familia. […] Bunicul Chiriță Doicescu își făcuse datoria [sexuală] față de toate țigăncile lui, iar dacă i se părea că vreunul dintre copiii acestora ar fi avut cumva sângele său, trimitea toată familia [de robi] pe la vreo moșie, unde după un timp le făcea casă și-i lăsa liberi. […] De când muriseră toți ai lui, de la ciuma lui Ipsilanti, mai fuseseră câteva nunți de țigani, însă [Dănache] Doicescu nu o chemase pe nici una dintre mirese în noaptea nunții (544, p. 245).

Într-un fel, starețul era „boierul" de pe moșia mânăstirii. Ca atare, nu doar boierul dispunea de *ius primae noctis* asupra roabelor moșierești, ci și starețul asupra roabelor mânăstirești. Unele documente atestă existența acestei situații foarte târziu, pe la mijlocul secolului al XIX-lea. În 1843, de pildă, robii din Mânăstirea Râncăciov (jud. Muscel) trimit domnitorului muntean Gheorghe Bibescu (și anterior, în 1836, domnitorului Alexandru Ghica) o jalbă în care se plâng de comportamentul „tiranic" al „vestitului Cuvios David, egumen al mânăstirii". Voi reveni asupra acestui subiect în capitolul 33, „«Dreptul» starețului". Una dintre plângerile din jalba domnească sună astfel:

> Fetile noastre ce sunt în vârstă de măritat, și de voim a le mărita după câte un flăcău, egumenu le ascunde și le pune un lacăt mare de sânt de șapte oca, cu arnăuții săi, poruncindu-ne ca mai întâiu să ducem fetile la Sf[ința] Sa a le strica [fecioria] și apoi atuncea să fim slobozi a le mărita (510, p. 220).

*

> Dacă relațiile dintre stăpân și slujnicele sale erau privite cu îngăduință, acceptate și chiar încurajate în cazul tinerilor care aveau astfel parte de inițiere în viața sexuală – scrie cercetătoarea Nicoleta Roman –, pentru doamnele și stăpânele casei era inacceptabil să se încurce cu slujitorii (668, p. 250).

Totuși, nu doar „boierul dispunea de roaba sa", ci și boieroaica dispunea (dar mai rar) de robul său. Așa se explică și împerecherile – e drept, mult mai puțin atestate – dintre cucoana boierului și unii bărbați robi, țigani de la curte.

Plecând de la un document emis în 1835 în Țara Românească, regizorul Radu Jude a realizat excelentul film *Aferim!* (scenariul de Radu Jude și Florin Lăzărescu), care a fost distins cu premiul „Ursul de argint" pentru regie la Festivalul de Film de la Berlin (februarie 2015). După ce este prins de zapciu și readus la moșie, fugarul rob – care fusese ademenit de cucoană să se culce cu ea – este castrat cu foarfeca de tuns oi. Emascularea se produce în mod exemplar, chiar de către boier, în curtea conacului, sub privirile îngrozite ale întregii comunități de robi țigani.

Frecatul picioarelor boierului

Există o miniatură indiană (Rajput, secolul al XIX-lea) – pe care am publicat-o și comentat-o cu un alt prilej – reprezentându-l pe zeul Vișnu dormind pe cobra cu o mie de capete, Ananta, simbol al Haosului acvatic primordial (80, p. 33). Vișnu este însoțit de o fată care, în timpul somnului nesfârșit, îi masează zeului laba și talpa piciorului. Este o veche tehnică erotico-soporifică (630, pp. 52 ș.u.). Probabil că romii au adus-o cu ei din Asia în Europa Orientală.

Gheorghe Sion a relatat un obicei interesant, de pe la 1830, referindu-se la năravurile boierilor români. „Între asemine obiceiuri – scria G. Sion –, cari astăzi prin Orient și prin Rusia au mai rămas, era și frecatul picioarelor: boieri, cocoane, chiar vlădici și mitropoliți nu puteau adormi până nu le dezmierda cineva epiderma de la picioare, cu ușoare frecături." Era un tabiet care îi aducea pe boieri „într-o adevărată stare de beatitudine" (28, p. 33).

39. Zeul Vișnu dormind pe cobra cu o mie de capete, Ananta, simbol al Haosului acvatic. O fată îi masează laba piciorului (miniatură, Rajput, India, secolul al XIX-lea)

Vorbind despre „arta masagiului" și despre marele logofăt Dimitrie Cantacuzino-Pașcanu (cel cu palatul din Iași), G. Sion spune că acesta își alegea din când în când câte o fată „dintre cele mai frumoase țigăncușe de la moșie". Una dintre ele, adolescenta Maria, îi freca în fiecare seară picioarele în dormitor, pentru ca boierul să aibă un somn liniștit (28, p. 34). Vom mai întâlni acest obicei cvasisomnifer, cvasierotic, de masare a picioarelor boierilor de către tinere roabe țigăncușe. Este un „obicei obștesc [= uzual] în țară, ca și în Rusia", cum se exprimă Radu Rosetti (*Țigăncușa de la ietac*, 1921) (511, p. 17).

Frecatul picioarelor, al corpului în general, devenise o adevărată legendă. „Mult-trâmbițatul *massage*", cum îl numea G.I. Ionescu-Gion la sfârșitul secolului al XIX-lea, era practicat la București de „Pitulicea țiganca, roaba Văcărești". Istoricul Bucureștilor vorbea despre „efluviele magnetice", „adeseori extraordinare", care ieșeau din degetele „babei" și-l tămăduiau pe suferind. „Baba își plimba puterea pe trupul bolnavului, și o gâdilătură vibrantă și de minuni făcătoare i-agita cărnurile" (219, pp. 586-587).

Într-un roman istoric (*Zodia Cancerului sau vremea Ducăi-Vodă*, 1929), Mihail Sadoveanu a coborât acest obicei boieresc, din secolele XVIII-XIX, până în secolul al XVII-lea. Pe vremea lui

Gheorghe Duca Vodă (1678-1683), beizadeaua Ștefan, viitorul ginere al domnitorului, solicita acest serviciu („scărpinatul la tălpi" înainte de culcare) de la o roabă țigancă, dar fără aspectele erotice de care am amintit:

> [Ștefan beizade] s-a dus în iatacul lui la culcare. I-am dat ș-o țâgancă mai vârstnică, să-l scarpine la tălpi. Are năravul acesta, că nu poate adormi fără să-l scarpine cineva la tălpi. A ațipit în scurt timp ș-a dormit până acum (476, p. 240).

Sadoveanu a coborât și mai mult obiceiul (cam prin secolul al VI-lea) în romanul *Divanul persian* (1940).

> Simțindu-l slujitorii de la uși că [împăratul persian] se frământă căutând liniște trupului său, s-au sfătuit trimețând înștiințare lui Nușrevan filozof, care, căutând în condica rânduielilor, a poruncit să intre doi copii de casă la măria sa și să-l scarpine la tălpile picioarelor până ce va adormi. Făcându-se întocmai, împăratul nu târzie vreme a adormit și a avut plăcut vis… (512)

Revenind la năravurile boierilor români din secolele XVIII-XIX, constatăm că „frecatul picioarelor" era o practică somniferă uzuală, dar era și o formulă comodă, un pretext în spatele căruia se ascundeau anumite privilegii sexuale ale boierilor. Tânguirea robului țigan Ion, soțul roabei Catrina, este limpede în acest sens:

> Catrina lui se afla în ietacul boieriului, și boieriul se bucura acuma de frumusețile fără pereche ale trupului ei. Știa doară el [= Ion] ce însamnă frecarea picioarelor unui boier de cătră o roabă frumoasă! Mama, mătușile și surorile lui [Ion] îi povestise[ră] nopțile petrecute de ele în ietacele boierilor cu toate amăruntele lor (Radu Rosetti, *Păcatele sulgerului*, 1912) (511, p. 46).

Din văicăreala robului Ion rezultă faptul (comentat mai sus) că privilegiile sexuale ale boierului nu se opreau doar la roabele sale țigănci, ci și la fecioarele și nevestele din satele de pe moșia sa:

> Nu putea să aibă nici o îndoială în această privință [= a Catrinei], mai ales cu câte știa el despre firea și obiceiurile sulgerului. Nu dusese el doară stăpânului său, în tufele de pe dealul Ciobotariului

sau în lunca cea deasă de pe malul Trotușului, mulțime de fete și de neveste? (511, p. 46).

Această formulare eufemistică („frecatul picioarelor boierilor"), această „parolă", acest cod cvasisecret, în orice caz discret, ne arată că, în epocă, astfel de relații trebuiau deja, cel puțin formal, ascunse de ochii lumii. Într-o povestire a lui Radu Rosetti, un boier moldovean de la sfârșitul secolului al XVIII-lea (1782), spătarul Alecu Dărmănescu, pretindea că o aduce pe „țigăncușa" Vasilca în iatacul său „sub cuvânt că era meșteră în «frecatul picioarelor»". „În realitate însă", destrăbălatul boier o chema în odaia de culcare pe tânăra țigancă pentru că era singura femeie „care-i mai deștepta simțurile [sexuale] slăbite de vârstă și de excese" (16, p. 27).

Astfel de practici au supraviețuit până târziu, mai ales în mediile închise, conservatoare, cum erau de pildă mânăstirile. Avem atestările unui fost monah, de la începutul secolului XX. Scriitorul Damian Stănoiu (1893-1956) – călugărit în 1913 – relatează în memoriile sale (*Amintiri din mânăstire*) că el și alți doi „frați" de la Mânăstirea Căldărușani (la nord de București) erau obligați seara să-l „frece" („scarpine") „pe spinare și pe picioare" pe starețul Ghenadie Petrescu, fost mitropolit primat: „Puterea scărpinatului era seara înainte de culcarea înaltului stăpân. Cel puțin o jumătate de oră dura lupta [...] cu mușchii starețului. Și, nu arareori se întâmpla să treacă și de-un ceas!" (670, pp. 101, 172, 178).

*

Nu doar veșmintele boierilor români se modernizau (se europenizau) de pe la începutul secolului al XIX-lea (496), ci și mentalitățile și moravurile lor. Fiind considerat abuziv, „dreptul" sexual al boierului începea să fie practicat mai cu discreție sau chiar pus sub semnul întrebării de către societate – de rudimentele de „societate civilă" care își făceau atunci apariția. Primele militante feministe *avant la lettre* au început să-și spună cuvântul. Radu Rosetti a întrevăzut fenomenul:

Acest obicei [= masarea picioarelor boierilor înainte de a adormi] nu a încetat decât [atunci] când fetele de boieri cari avusese parte

> de o educație europeană, prin pensioane din țară sau din străinătate sau de la guvernante străine distinse, li s-au pus cu hotărâre împotrivă (33, p. 154).

Este doar un simptom al unui fenomen sociopolitic mai amplu. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, mai ales spre jumătatea acestuia, apar într-adevăr primele mișcări de emancipare a femeii în țările române (128; 516, pp. 200 ș.u.), oarecum simultan cu mișcările similare din vestul și centrul Europei. Radu Rosetti vorbește despre acest fenomen, amintind de mai multe „cucoane, mari și mici, în Moldova, liberale și naționaliste", implicate în mișcarea de emancipare a femeilor. Printre ele, chiar mama istoricului Radu Rosetti, Aglae Ghica-Rosetti, care ar fi fost, „fără îndoială, întâia moldovancă feministă, și aceasta pe față":

> Ea nu se sfia să reclame desăvârșita egalitate între femeie și bărbat, inclusiv exercitarea drepturilor politice, ca și emanciparea soției de tutela soțului. Își bătea joc de cuvintele din slujba cununiei, prin care se ordona femeii să asculte de bărbat, fiindcă bărbatul este capul (34, pp. 58-59).

*

Revenind la memoriile lui G. Sion, conform acestora, boierul Dimitrie Cantacuzino-Pașcanu a dezvirginat-o pe roaba țigancă Maria, care „esercita masagiul [picioarelor] în adevăr cu mare meșteșug". Frumoasa roabă era atunci în vârstă de vreo paisprezece ani și a rămas însărcinată cu boierul. Evenimentul a fost considerat ceva normal. La urma urmei, „după legi [Maria] era proprietatea sa [= a boierului], de care era în drept să se bucure în orice mod, în orice timp, în orice caz". Nimeni din familia Mariei nu s-a impacientat. Nici din cea a boierului. Dimpotrivă, soția conașului, „cocoana Profiriția" (fiica marelui vornic Alexandru Beldiman), aflând de adulter, a avansat-o pe țigăncușa Maria pe post de „prima ei cameristă" (un fel de *famdișambru*), iar pe băiețelul Constantin (Dincă), născut din relația extraconjugală, practic l-a înfiat (28, pp. 33 ș.u.).

În iunie 1849, roaba Maria a primit de la boierul Cantacuzino-Pașcanu un act de dezrobire. Și asta pentru că – așa cum a notat

boierul în „cartea de slobozire" – „[țiganca Maria] a slujit cu credință și vrednicie, cu tragere de inimă și cu neadormire, așa încât a atras totdeauna mulțumirea mea" (28, p. 19; vezi și 497, pp. 276-277). Textul documentului sună cam ironic: nopțile nedormite ale Mariei satisfăceau poftele erotice ale boierului. Dar cam așa procedau boierii în astfel de situații, ca niște nași: o ajutau pe roaba pe care o necinstiseră (îi căutau un „bărbat bun", o înzestrau pentru nuntă, o dezrobeau etc.) și îl sprijineau pe copilul care (eventual) rezulta din relația cvasinecuvenită dintre boier și roabă.

Documentele probează acest tip de mentalitate și de comportament. Constanța Vintilă-Ghițulescu a remarcat fenomenul, exemplificându-l cu situația medelnicerului muntean Costache Sefendache care, la 1825, și-a slobozit, înzestrat și măritat fiica bastardă, Voica, făcută în tinerețe cu o roabă țigancă de pe moșia sa. Așa cum rezultă dintr-un document din epocă: „[Boierul,] ca unul ce și-au știut sângele său, au dezrobit-o [pe Voica] și au numit-o și o numește fiică a dumisale" (406, p. 58).

Povestea boieroaicei Profirița și a fiului ei vitreg – conceput de soțul ei, boierul Cantacuzino-Pașcanu, cu roaba Maria – este lungă și complicată. Nu o voi rezuma aici. Este suficient să spun că ea s-a terminat tragic. La sfârșitul anului 1855, tânărul Constantin (Dincă) s-a sinucis din cauza umilinței de a fi tratat ca un rob țigan. Grigore Ghica Vodă a aflat toată această tristă istorie (începută cu exercitarea privilegiilor sexuale ale boierului) chiar de la mătușa sa, coana Profira Cantacuzino-Pașcanu.

În „suvenirele" sale, Gheorghe Sion susține că anume această poveste a fost picătura care a umplut paharul, convingându-l pe vodă să propună Divanului țării emanciparea robilor țigani. Miniștrii au votat pentru dezrobire și, pe 23 decembrie 1855, Ghica Vodă a promulgat această lege. Poate că uzul și abuzul de privilegii sexuale exercitate de moșieri asupra „roabelor boierești" a grăbit luarea unei astfel de decizii. Peste doar câteva săptămâni, și boierii din Sfatul domnesc al Țării Românești au adoptat o lege similară, care a fost promulgată la 8 februarie 1856 de către domnitorul Barbu Știrbei (28, pp. 61-68; vezi și 497, p. 278).

În bună măsură, putem să ne încredem în verdicitatea informațiilor cuprinse în memoriile lui G. Sion, mai ales că povestea

fostei roabe țigănci și a fiului ei, Dincă (făcut cu logofătul Cantacuzino-Pașcanu), o știe memorialistul chiar de la Maria, roaba țigancă slobozită de boier. La vârsta de treizeci și cinci de ani, ea a devenit „vieriță" (îngrijitoare de vie) la podgoria de lângă Iași a lui Gheorghe Sion.

Țiganca focoasă: stereotipii etnice și erotice

Vorbind despre „țiganii boierești", Neagu Djuvara a atins „unul din aspectele cele mai dureroase, iar pentru noi cele mai surprinzătoare" ale robiei, și anume: „dreptul pe care și-l luau stăpânii de a abuza de tinerele roabe". Istoricul a explicat atracția erotică a boierilor români către tinerele țigănci prin senzualitatea și frumusețea deosebită a acestora:

> Se spunea că țigăncile sunt pline de foc, și unele dintre ele, când erau tinere de tot, erau foarte frumoase (497, p. 272).

Fraza de mai sus conține un stereotip etno-erotic foarte uzual: țigăncile sunt frumoase și senzuale. Îl folosește și Maria Cantacuzino, punând accentul pe abilitățile sexuale ale acestora: „Știa cineva să facă dragoste mai bine decât țiganca?" (475, p. 48). Este vorba de un clișeu romantic, prezent în literatura (și arta) zonei est-central-europene de la A.S. Pușkin (*Țiganii*, 1827) până la Jókai Mór (*Voievodul țiganilor*, 1885). Este o temă de care m-am ocupat cu un alt prilej (69, pp. 109-113).

În spațiul cultural românesc (dar și, în general, european), surplusul de sexualitate și de senzualitate este asociat în mod special cu femeia exotică, „orientală" (țiganca, turcoaica, evreica etc.). Este un fenomen paradoxal: persoane discriminate negativ din punct de vedere social sunt discriminate pozitiv din punct de vedere sexual. Erotismul exotic pare să fie mai puternic decât naționalismul șovin. Pentru imaginea-clișeu a „țigăncii focoase", vezi picturile foarte „populare" și cel mai adesea kitsch (cu excepțiile de rigoare – de exemplu, Nicolae Grigorescu, *Țiganca de la Ghergani*, 1872) reprezentând senzuala „regină pe șatră": „Fecioara cu ochii sprințari,/ Cu sâni ca de piatră" cântată de lăutari și de poeți minori (187, p. 728).

40. Nicolae Grigorescu, *Țiganca de la Ghergani*, ulei pe pânză, 1872

În mentalitatea populară românească s-a constituit un fel de specializare pe criterii etnice a femeii. Cel mai adesea, țiganca este asociată cu erosul. Vezi zicalele din folclorul românesc, de tipul

O am pe româncă
Pentru că știe să gătească
Și pe țigancă
Pentru că știe să iubească (478);

sau:

La tinerețe omul, fiind dornic de dragoste, își ia o țigancă, pentru că sunt mai focoase; mai încolo, vrând să strângă avere și să înainteze, își ia o evreică, pentru că sunt frumoase și le duce mintea; apoi, dorind să mănânce bine, își ia o unguroaică; iar la bătrânețe, vrând să i se facă pomenile după ce moare, își ia o româncă (69, p. 113).

Exista și o altă teorie privind frumusețea unor fete „roabe boierești", și anume că unele dintre ele erau născute din împerecherea

boierului (sau a fiului acestuia) cu frumoase ţigăncuşe care slujeau în curtea şi în casa acestuia. Se ajungea astfel la relaţii sexuale incestuoase. Principalul istoric care a susţinut această teorie veridică a fost Radu Rosetti, care s-a referit adeseori – aşa cum am prezentat mai sus – la faptul că boierii români „uzau de toate drepturile, să zicem *regaliene*, ale stăpânilor asupra ţigancelor" (33, p. 155).

În acest context, istoricul a observat producerea unui fenomen insolit. Uneori, tânăra roabă ţigancă făcea copii cu boierul, fără ca neapărat să se ştie acest lucru. Ulterior, se întâmpla ca fiul boierului să se culce, la rândul lui, cu fiica roabei ţigănci, fără să ştie că astfel participă la relaţii incestuoase între fraţi:

> Acest tratament [sexual] al femeilor roabe era cu atât mai odios cu cât multe din ele, mai ales din acele cari aparţineau unui şir de mame, de bunici şi de strămoaşe frumoase, aveau prea puţin sânge ţigănesc în vine şi erau rude de aproape cu stăpânii (33, p. 155).

41. *Ţigăncuşă dintr-o mahala bucureşteană*, gravură, 1842

Neagu Djuvara a vorbit chiar despre apariția unei „rase" noi, a unei „rase amestecate", în mijlocul căreia se putea naște câte „o țigăncușă cu ochi albaștri, cu părul blond, care doar prin pielea ei ceva mai închisă la culoare amintea că se trage din poporul nomad" (497, p. 272). Anterior, Radu Rosetti (*Țigăncușa de la ietac*, 1921) se referise și el la acest fenomen de metisaj, într-o formulare cu unele accente nu doar rasiale, dar chiar rasiste:

> Obiceiul stăpânilor [= boierilor români] de a întrebuința acele roabe [țigănci] pentru plăcerile lor [sexuale] fiind vechi de veacuri, introdusese în vinele multor țigani „vătrași" o proporțiune însemnată de sânge boieresc și avusese drept urmare prezența, în multe curți, a unor tipuri, atât bărbătești cât și femeiești, de o deosebită frumuseță, uimitor de fine și deosebindu-se cu desăvârșire de acel [tip] țigănesc primitiv, care și astăzi se întâlnește printre rămășițele împrăștiate ale ursarilor, lingurarilor și căldărarilor (511, p. 11).

Evident, situații similare de metisaj (între stăpâni de sclavi și sclave, între albi și negrese) se produceau și în alte societăți care practicau sclavia în acea epocă (SUA, Brazilia ș.a.). Cu reprezentări corespunzătoare în literatură: Harriet Beecher Stowe (*Coliba Unchiului Tom*, 1852), Bernardo Guimarães (*Sclava Isaura*, 1875) etc.

Țigăncușa de la ietac

Cu textul de mai sus, semnat de Radu Rosetti, începe nuvela *Țigăncușa de la ietac*. Proza a apărut în volumul *Alte povești moldovenești* (1921) – „un adevărat *decameron*, cu subiecte de predilecție erotice", susține George Călinescu, subiecte preluate de autor din diverse „anecdote auzite" (187, pp. 677-678). Istoricul Radu Rosetti a „topit" multe dintre experiențele trăite sau auzite de el în piese de proză (34, p. 55). *Țigăncușa de la ietac* e o povestire care s-a bucurat de oarecare succes în epocă. De altfel, în 1923, s-a turnat un film artistic omonim, cu un scenariu adaptat de Victor Beldiman după nuvela respectivă. Voi prezenta din poveste doar câteva elemente, care se intersectează cu subiectul abordat în acest capitol.

42. Marele boier Iordache Filipescu, fumând din ciubuc pe divan – xilogravură după un desen de Ch. Doussault, cca 1843

Prin 1836, marele vornic Sandu Hortopan („trecut de șăsezeci de ani, dar încă sănătos tun") a văzut în curtea conacului său „de la ținutul Sucevei" o roabă țigăncușă foarte drăguță, Anica, în vârstă de cincisprezece ani. În pofida faptului că fata era foarte murdară și îmbrăcată numai în zdrențe, boierul i-a întrevăzut frumusețea deosebită a chipului și a trupului: „O adevărată minune". Vornicului i s-au aprins călcâiele și s-a gândit că ar vrea să o dezvirgineze și să o păstreze „la ietac", pe post de țiitoare.

Interesându-se de ea, boierul Hortopan a aflat că Anica este fiica roabei Dochița, spălătorească, pe vremuri și ea o țigăncușă frumoasă și foarte bine făcută. În urmă cu vreo cincisprezece ani, boierul Alecu Crivea obișnuia să vină la vânătoare la moșia Hortopeni, din Bucovina. Era un boier conservator și tradiționalist, care umbla, chiar și la Paris, „în straie moldovenești". Când trăgea la conacul prietenului său Sandu Hortopan, Alecu Crivea o cerea mereu pe tânăra roabă Dochița „să-l frece sara pe picioare". În astfel de împrejurări a fost concepută Anica. Avem aici de-a face cu o formă de „ospitalitate sexuală", fenomen pe care îl

analizez într-un alt capitol, 34. „«Dreptul» oaspetelui". Vezi, la Stith Thompson, motivul *T484. Maidservant given as bed-partner* („Servitoare oferită ca parteneră sexuală") (1, p. 389). Conform autorului nuvelei, nu numai frumusețea fizică a țigăncușei Anica, ci și cea spirituală se datora strămoșilor săi „de neam ales". Așa cum am spus, avem de-a face cu un discurs cu accente rasiste:

> Sămne neîndoielnice arătau că în această roabă [Anica], crescută în gunoiul curții de la Hortopeni, în mijlocul țigănimii corupte prin veacuri de robie, țigănime de care murdăria, minciuna, beția, imoralitatea cea mai cumplită și furtul erau nedespărțite, trăia un suflet ales, înzestrat cu simțurile cele mai nobile, roade ale unui atavism datorit fără îndoială sângelui introdus în vinele ei de un număr însemnat de suitori de neam ales (511, p. 21).

43. Théodore Valerio, *Jeune fille tsigane*, gravură, 1869

Vestea că boierul Hortopan dorește să o aducă pe Anica la iatacul său nu a declanșat supărare în familia țigăncușei, ci, dimpotrivă, o mare bucurie. „Anica era și ea mulțămită", cu toate că (sau tocmai pentru că) „știa foarte bine ce fel de slujbă avea să îndeplinească pe lângă vornic". La urma urmei, pentru fată era și o problemă de mândrie, o probă de frumusețe. „Numai roabele cele urâte nu văd ietacul boieriului lor" – este aproape un proverb, spus de o roabă țigancă, personaj într-un alt text al lui Radu Rosetti (*Păcatele sulgerului*, 1912).

Pentru mentalitatea sălașului de țigani, privilegiile sexuale de care va beneficia vornicul erau nesemnificative în raport cu marile privilegii materiale și de prestigiu de care va beneficia Anica. Și, implicit, toate rudele ei. „Singurul supărat fu Grigore surugiul", băiatul rob îndrăgostit de Anica și care o voia de nevastă. Era însă „dreptul" de necontestat al marelui vornic să acționeze astfel și, ca atare, robului Grigore „nici nu-i trecea prin gând să se expuie mâniei boierului". Într-o altă nuvelă a aceluiași autor (*Păcatele sulgerului*), un alt rob țigan, Ion, spune – într-o situație similară – lucrurilor pe nume:

> Deprins să vadă din copilărie femeile neamului său întrebuințate la orice prilej, nu numai de stăpâni, dar și de slugile moldovenești ale acestora, pentru astâmpărarea poftelor lor [sexuale] întâmplătoare, faptul că slugeriul îi luase [lui Ion] nevasta în acea noapte nu deștepta într-însul turbare și dor aprins de răzbunare, ci numai o groaznică și nemărginită durere (511, p. 47).

Revin la nuvela *Țigăncușa de la ietac*. Înainte de a se înfrupta din Anica, marele vornic a murit subit. Moștenitorul întregii averi (inclusiv a sălașului de țigani) a fost un nepot al boierului, Vasile Hortopan, întors intempestiv de la Paris, unde urmase tot soiul de studii neregulate. Tânărul *bonjurist*, animat de unele idei reformiste (adversar al bătăii robilor etc.), va fi adevăratul beneficiar al situației. El va uza de „dreptul" de a o dezvirgina pe Anica, pregătită cu atâta sârg pentru boierul „ăl bătrân". Dar, după o relație pasională de câteva luni, Anica este părăsită de conașu' Vasile. Până la urmă, frumoasa țigancă se va sinucide, aruncându-se în iazul morii (vezi Stith Thompson, *Motif-Index*

of Folk-Literature – T326. Suicide to save virginity („Sinucidere pentru salvarea fecioriei") și *T326.1. Girls drown selves to save their virginity* („Fete care se sinucid prin înecare pentru a-și salva fecioria") (1, p. 379). Se va sinucide și surugiul țigan Grigore, trăgând după el pe lumea cealaltă și pe tânărul boier Vasile Hortopan (511, pp. 11-32). Avem în această nuvelă a lui Radu Rosetti o ecuație complexă (bătrânul moșier conservator, tânărul boier *bonjurist* și privilegiile lor sexuale față de roabele țigănci), ecuație care se regăsește și în alte scrieri din proza românească.

Boierul conservator vs *boierul reformator*

Un roman publicat de boierul socialist N.D. Cocea (*Vinul de viață lungă*, 1931) surprinde principalele coordonate ale acestui fenomen. Toader Arcașu, vistiernic moldovean de la jumătatea secolului al XIX-lea, deține – printre altele – un conac și o moșie cu podgorie la Cotnari. El este o *tombateră* tipică, un boier retrograd din protipendada Moldovei. N.D. Cocea îl descrie în mod stereotip: boierul stă în iatac, în „fundul divanului", între „psaltiri, ciubuce, ceasloave și narghilele" (407, p. 111). El „a făcut pasă-mi-te greșeala să-l trimeată [pe fiul său, Manole] prea de timpuriu la Paris" (407, p. 21). Conu' Manole „se întoarce în țară odată cu cei dintâi pașoptiști" și participă la mișcările revoluționare de la Iași. Reformator fiind, se înfruntă cu tatăl său retrograd pe motive ideologice: țăranii trebuie împroprietăriți, țiganii trebuie dezrobiți („să se slobozească robii", cum zicea în 1828 ieromonahul reformist Eufrosin Poteca), privilegiile boierilor trebuie abolite etc. (407, p. 113). Cu alte cuvinte, *bonjuristul* Manole „dă de sminteală tradiția" familiei și a rangului său.

44. Tânăr boier valah reformist, acuarelă, 1830

În acest caz, „dreptul" sexual al boierului asupra fetelor țigănci de pe moșie nu este asumat de junele reformator. N-are a face. Cutuma este prea puternică și prea adânc înrădăcinată în mentalul colectiv. Legendele comunității nu se țes în jurul realității, ci în jurul arhaicelor obiceiuri tradiționale. Gurile rele sunt slobode să dea naștere la legende fantasmagorice:

> [Conu Manole] s'a îndrăgostit de-o țigancă roabă; a luat-o ibovnică în casă, a făcut un copil cu dânsa și, când s'a săturat și de copil și de dragostea țigăncii, unii spun că a pus argații s'o arunce cu copil cu tot în fântâna părăsită de la poarta viei. […] Mai curând era de crezut că țiganca ea singură se aruncase de inimă rea. […] Gura târgului mai spunea că [boierul] a trimis pe lumea cealaltă și alte fete, mai de soi și mai de viță, după ce-și bătuse joc de dânsele.

Ba chiar și la bătrânețe, la peste 90 de ani, târgoveții șușotesc în taină că boierul Manole Arcașu

> Avea câteva fetișcane pe lângă dânsul, numai codănace de câte doisprezece și treisprezece ani, ba unele și mai mici chiar, alese însă pe sprânceană. […] Putea conu Manole să le batjocorească, cum susțineau unii; să le ia sângele, ca să întinărească, cum afirmau alții; să le trimeată cu picioarele înainte, cum or fi plecat atâtea altele din casa lui (407, pp. 22-25).

Avem aici clasicul portret robot al boierului (și al beizadelei) care are „drept" de deflorare asupra fetelor comunității și drept de viață și de moarte asupra lor. Conu' Manole se îndrăgostește, într-adevăr, de Rada, o fecioară adolescentă din sălașul robilor țigani de pe moșia sa, dar nu îndrăznește nici măcar să o atingă. Toți oamenii din târg, moldoveni și țigani, bogați și săraci, autorități și oameni simpli, se așteaptă ca boierul să profite de frumoasa Rada. Chiar și vătaful țiganilor este uimit de reținerea acestuia: „Atunci pentru ce mai ești boier!", se miră vătaful. Cu alte cuvinte, la ce este bună boieria, dacă nu uzezi de privilegiile sexuale la care rangul îți dă dreptul? Cutuma trebuie respectată, dar – în această privință – lui Manole îi este „silă și oroare de el însuși" (407, p. 126). Aparent paradoxal, chiar vătaful țiganilor (și protectorul lor!) se oferă să i-o trimită pe tânăra țigancă: „Dacă poruncește boierul, o să i-o trimet mai pe seară". El îl învață pe boier cum să o siluiască. E simplu:

> Zăvorește ușa. Pune-i [Radei] mâna în beregată. Și dă-i poalele peste cap (407, p. 133).

Vătafii de robi făceau legea în șatră. Ei aduceau ca „plocon" țigăncușe „de la zece ani", cu „trupuri crude", să fie dezvirginate de fiii de boieri („coconi, fii de cocoană"). Așa îi prezintă Geo Bogza într-un poem din 1933:

> Când coconi, fii de cocoană,
> Li se adâncesc [fetelor] în rană
> Când vătafi plocon le duc (146, p. 52).

Cam cum se produceau violurile putem vedea din documentele epocii. Iată o plângere înaintată autorităților („la agie"), semnată de slujinica Rada (probabil tot o roabă țigancă) de la

curtea bucureșteană a boierului Ion Hagi Moscu. Ea se plânge că a fost siluită, în vara anului 1801, de chelarul Costache, în pivnița conacului:

> Într-o seară trimițându-mă coconița să iau puțin oțet din pivniță au mersu să-mi dea [chelarul Costache]. Și apucându-mă înlăuntru îndată au tras zăvorul și au stins lumânarea și precum zic apucându-mă în silă și nemaiputând lupta și striga cu totul am fost biruită, lăsându-mă ca o moartă (406, p. 52).

Revenind la romanul lui N.D. Cocea, conu' Manole nici nu trebuie de fapt să o violeze pe roaba țigancă Rada. Cuvântul *silă* poate fi folosit în acest caz, dar nu ca echivalent al forței (slav. *sila*) folosite de bărbat, ci ca echivalent al repulsiei (silei) provocate fetei. Chiar dacă îl iubește pe țiganul rob Lae al Vădanei, ea însăși îl îndeamnă pe conu' Manole să o dezvirgineze. Vorbindu-i la persoana a treia, ea îl invită pe tânărul boier să-și aroge „dreptul" sexual stabilit de tradiție:

> Boierul e stăpân… Boierul poate să facă ce vrea din mine… Sunt roaba boierului… (407, p. 126).

Până la urmă, Manole cedează convenției generale și omnipotente. El este strivit de un mecanism mentalitar implacabil, pe care voise să-l evite. Mai mult decât atât, voise să-l schimbe. Până la urmă, conu' Manole își arogă „dreptul" sexual al boierului și o siluiește pe țiganca Rada, împotriva dorinței ei intime. Cumva, chiar și împotriva dorinței lui însuși. Ca și tatăl său, Manole devine, la propriu și la figurat, o *tombateră* (din ngr. *tón patéra* = „[care-l imită] pe tata").

Dezvirginarea se produce într-un loc neconvențional: în crama pustie, în „călcătoare", adică într-un butoi uriaș, plin cu ciorchini, în care se „calcă" strugurii cu picioarele goale (***505***). Acolo se produce „divina agonie a fecioarei rănite" (407, p. 140). Amestecul straniu de zeamă de struguri, sânge himenal, lichid seminal și sudoare erotică va produce prin fermentare elixirul, „vinul de viață lungă", băutura de taină a longevității boierului Manole. O licoare cu proprietăți stupefiante, euforizante, energizante și psihedelice:

> Parfumul vinului, nu vinul, îmi pătrundea până'n fundul sufletului. Îmi ușura trupul. Vedeam limpede, parcă n'aș fi văzut numai cu ochii, ci cu fruntea, cu urechile, cu vârful degetelor. Nu eram beat. […] Pluteam într'un fel de beatitudine infinită. Și cu toate astea, contrast admirabil, simțeam cum se ridică în mine valuri de sănătate, de exuberanță, de tinereță (407, pp. 108-109).

Nuvela se termină previzibil, conform clișeului existențial și literar. Țiganca Rada se sinucide, aruncându-se în fântână. Sindrom psihic al fecioarei dezonorate.

29. Inițierea sexuală a fetelor

Țiganca bătrână în spațiul românesc

Prozele comentate în capitolul anterior (cvasimemorialistice, cvasificționale), semnate de Radu Rosetti și N.D. Cocea, nu aduc elemente cu adevărat inedite. Ele doar confirmă spiritul epocii (*Zeitgeist*) și coordonatele ei morale și mentalitare așa cum le-am prezentat și comentat mai sus. În afară de pedofilia propriu-zisă, un aspect nou apare totuși în povestea lui Radu Rosetti (*Țigăncușa de la ietac*, 1921). Boierul Hortopan îi ordonă unei țigănci bătrâne, vătășița Nastasia, să o pregătească pe țigăncușa adolescentă Anica pentru a face față cu brio noilor ei atribuții sexuale:

> În starea în care este astăzi fata, nici gândesc să mă ating de dânsa, dar la anul, dacă [Anica] va avea parte de îngrijire bună, are să fie tot ce se poate dori. Prin urmare, chiar din astă-seară, vei lua-o la tine în odaie și vei începe să mi-o cureți și să mi-o poleiești […]. Știi că mă pricep să răsplătesc munca bine făcută. La anul s-o găsesc curată, grasă, cu pielea ca matasa, cu palmele și cu tălpile moi ca bumbacul; să aibă trup de cucoană mare (511, p. 16).

Aici pare a fi descrisă o reminiscență a unei arhaice cutume: pregătirea și inițierea sexuală a foarte tinerelor fete pentru a fi deflorate de stăpâni și pentru a le servi în continuare drept „unelte de plăcere", cum se exprimă chiar Radu Rosetti. Femeile bătrâne care le inițiau pe fete (cum este roaba Nastasia) fuseseră la rândul lor inițiate de alte femei învățate. Ca adolescentă, țiganca Nastasia fusese pregătită din punct de vedere erotic de grecoaica Hariclea. Mai mult decât atât, fusese pregătită ca să inițieze sexual și alte țigăncuțe fecioare:

> Să mi-o cureți și să mi-o poleiești [pe Anica] cum ai învățat de la chera Hariclea să cureți și să poleiești fetele menite pentru patul stăpânului (511, p. 16).

Pare a fi vorba, dacă nu chiar de o profesiune, cel puțin de o îndeletnicire. Una cu rădăcini orientale. Parțial, Radu Rosetti a reluat acest motiv într-un cvasiroman istoric, *Păcatele sulgerului*, cu acțiune plasată în secolul al XVIII-lea, în care o roabă țigancă bătrână, cămărășița Irina, o pregătește pe țigăncușa Catrina (în vârstă de doar cincisprezece ani) pentru iatacul boierului:

> Boieriul o poroncit mătușii Irinii să aducă pe Catrina la curte, s-o leie, s-o spele, s-o clătească cu apă de cimbru (***513***), s-o îmbrace cu o cămeșă de borangic și cu o fustă curată și s-o ducă în ietacul boierului ca să-i frece picioarele (511, p. 46).

Într-o altă povestire a lui Radu Rosetti (*Spovedania başbulubaşei*), țiganca bătrână Catrina o scoate pe roaba tânără Zoița din circuitul muncilor grele pentru a o pregăti pentru iatacul conașului. Obligația ei era nu să „frece menta" (***520***), ci să „frece picioarele" boierului.

> Frumusețea Zoiței era atât de deosebită, încât o țigancă bătrână de la curte, numită Catrina, spusese vătavului de ogradă s-o scoată din șatră pentru slujba curții, ca fată la ietac, ca să frece sara picioarele boierilor (16, p. 120).

Și într-un roman al lui Vasile Voiculescu (*Zahei orbul*, 1947-1958) apare o țigancă bătrână – „codoașa Paraipanca", nevasta țiganului Paraipan –, care pregătea și aducea acasă „boierilor" (lui popa Gioarsă, de pildă, dar și altora) câte o țigăncușă feciorelnică și frumoasă, aleasă din „Groapa Floreasca", de la marginea Bucureștilor (101, p. 215).

În romanul lui N.D. Cocea *Vinul de viață lungă*, comentat în capitolul anterior, umblau zvonuri prin târg că boierul nonagenar Manole Arcașu ar ține la conac un întreg harem de fetișcane, „numai codănace de câte doisprezece și treisprezece ani, ba unele și mai mici chiar". Aceste țigăncuțe ar fi fost „alese pe sprânceană" din sălașul boierului și pregătite adecvat:

> [Erau] hrănite de bună seamă ca gâștele la îndopat, fiindcă toate păreau fete mari în toată puterea cuvântului, chipeșe, desghețate și durdulii. […] Putea conu Manole să le batjocorească (407, pp. 22-25).

Anume în acest caz nu apare vreo femeie bătrână, experimentată și autoritară, dar ea poate fi ușor presupusă pe fundalul narativ. Cineva trebuia să aleagă „codănacele" și să le pregătească pentru patul conului Manole.

Ar trebui discutat aici rolul important care le revenea bătrânelor țigănci (din șatră, sălaș, sat sau mahala), care le pregăteau psihosomatic și le inițiau sexual pe țigăncușele fecioare. Ar fi vorba de „vătășița" Nastasia (Radu Rosetti, *Țigăncușa de la ietac*), de „cămărășița" Irina (Radu Rosetti, *Păcatele sulgerului*), de țiganca bătrână Catrina (Radu Rosetti, *Spovedania bașbulubașei*), de Anghelina (G. Sion, *Suvenire contimpurane*), de „codoașa" bătrână Paraipanca (Vasile Voiculescu, *Zahei orbul*), de „țața" Safta (G.M. Zamfirescu, *Maidanul cu dragoste*) și, la limită, de „baba" anonimă – matroană de prostituate (Mircea Eliade, *La țigănci*). Vezi și nuvela *Codana roșie*, publicată de Felix Aderca în 1927. O fecioară „neștiutoare de plăcerile cărnii" este inițiată sexual de „o femeie pricepută din sat", care o învață „tainele și vicleniile dragostei" (420, p. 219).

Sociologul Ion Chelcea vorbește despre rolul special pe care îl juca, la nunta țiganilor corturari, „cea mai bătrână dintre corturărese" (143, p. 197). Subiectul este detaliat și de etnologul Delia Grigore. Se pare că așa-zicând „bătrânele tribului" verificau statutul de fecioară al miresei rome chiar în noaptea nunții: „Noaptea nunții este marcată de confirmarea individuală a agregării în noul statut, prin «solax» (jurământ) și de verificare a virginității miresei de către femeile bătrâne și «pakivale» (respectabile și de încredere)" (567, p. 24).

*

În afară de inițierea sexuală a țigăncușelor, ele erau îndopate „ca gâștele" ca să devină „chipeșe" și „durdulii". Fiind foarte tinere (practic niște copile), ele riscau să fie costelive. Iată-le descrise pe țigăncușele adolescente de Vasile Voiculescu într-o nuvelă cunoscută:

> La marginea taberei [de șatre] ne-a ieșit înainte cârdul țigăncușelor goale, altele abia cu un petec dinainte, numai ochi și dinți albi în obrazele oacheșe, cu sânii ușor însemnați de cercuri mai umflate pe pielea lucioasă, cu trupuri costelive pe pulpe lungi de dansatoare (*Sakuntala*, 1949) (145, p. 384).

Una dintre preocupările bătrânelor țigănci era ca fetele selecționate să devină „grase" (ca în nuvela lui Radu Rosetti) sau „durdulii" (ca în romanul lui N.D. Cocea). În paranteză fie spus, obiceiuri similare sunt atestate și la unele triburi africane. Vezi, la Stith Thompson (*Motif-Index of Folk-Literature*), motivul *T132.1. Girl fattened before wedding* („Fată îngrășată înainte de căsătorie") (1, p. 356).

În unele basme europene, fata rătăcită în pădure este reținută în „coliba din pădure" – izolare inițiatică – și îngrășată de o femeie bătrână (de Baba-Iaga, în basmele rusești), pentru a fi apoi mâncată sau iubită de zmeu. Dar, cum am stabilit cu un alt prilej, „potolirea foamei zmeului" a înlocuit, metaforic, „potolirea foamei sexuale a zmeului" (80, pp. 227 ș.u.). Uneori, înlocuirea n-a fost totală, fiind incompletă. Astfel, în diverse texte mito-folclorice est-europene au supraviețuit, suprapuse, ambele motive. Iată doar două exemple. Într-o legendă bănățeană, „balaurul mănâncă în fiecare zi un chip de fată mare, *după ce o iubește*" (289, p. 482). Într-un basm rusesc, „zmeul a apucat-o pe fata de împărat și a târât-o în bârlogul lui [ca s-o mănânce], dar de mâncat n-a mâncat-o; tare frumoasă era, așa că *a luat-o de nevastă*" (203, p. 315). Ecuația erotică prevalează celei nutritive. Libidoul zmeului predomină pofta de hrană a acestuia. Monstrul se împerechează cu fecioara a) *înainte să o mănânce* sau b) *în loc să o mănânce*.

În ceea ce privește spațiul românesc, mai este vorba și de o veche mentalitate populară cu aspect socioeconomic (fată grasă = sătulă, înstărită *versus* fată slabă = flămândă, săracă), dar și cu aspect estetico-erotic, care a generat zicale de tip „Grasă și frumoasă" sau „Mândră [= frumoasă] ca o păuniță,/ Grasă ca o prepeliță". În dauna fetei slabe și uscățive, cea corpolentă și planturoasă era considerată chipeșă și atrăgătoare din punct de vedere erotic. Anton Pann a preluat formularea din folclorul

românesc de la începutul secolului al XIX-lea: „Văduviță grasă,/ Tânără rămasă,/ Rumenă, frumoasă,/ La ochi mângâioasă" (*Spitalul amorului*, 1850) (493, p. 213). Vorba poetului Nichita Stănescu, care circula în folclorul urban din București anilor 1970: „Îmi plac femeile grase pentru că au o mare suprafață de pupat".

*

Este evident că bătrânele țigănci experimentate nu se ocupau doar cu spălarea, îmbrăcarea și hrănirea/îngrășarea tinerelor fecioare, menite să intre în „haremul" stăpânilor. Era vorba și de (sau mai ales de) o anumită inițiere sexuală. Uneori, acest rol îi revenea chiar mamei fetei. Într-un capitol anterior (26. „«Dreptul» suzeranului") am văzut că, în București anilor 1811-1812, o boieroaică româncă, mama unei adolescente de paisprezece ani, Luxandra Bărcănescu, „o învăța în taină [pe fiică] ce trebuie să facă pentru a deștepta dorințele istovite ale generalului [Mihail Kutuzov]". Ba chiar venea să verifice eficiența inițierilor ei erotice. Ea participa la chefurile sexuale ale celor doi amanți ca „să se bucure de rezultatul lecțiilor ei", după cum notează un martor ocular, contele de Langéron (379, p. 355).

Fiul domnitorului Mihail Sturdza, și anume Grigore Sturdza (1821-1901), fiind „foarte iubitor de femei", ținea o matroană care le iniția sexual pe tinerele fecioare din propriul său harem: „[Beizade Grigore] întreținea în permanență un harem de douăsprezece cadâne, pe care, afară de una [= matroana] ce de mulți ani era în capul haremului, le prefăcea [= le înnoia] necontenit" (33, p. 207).

Într-unul din romanele sale (*Maidanul cu dragoste*, 1933), prozatorul G.M. Zamfirescu a încercat să abordeze acest motiv delicat și, în bună măsură, tainic. Nu întâmplător, protagonistă este bătrâna țigancă Safta, fostă cântăreață de taraf prin tavernele de la periferia Bucureștilor. O matroană cândva bine făcută și foarte frumoasă, „cu garoafă între dinți", care „cunoscuse pe toți donjuanii orașului". Dar ceea ce este mai important, Safta era o „meșteră" în vechile tradiții ale romilor, fiind „născută și crescută în șatră" (135, I, p. 115). Într-un fel, țața Mița, țiganca matroană a bordelului de mahala din romanul lui Octav Șuluțiu (*Ambigen*, 1935) (430) este o pereche a țației Safta din romanul lui Zamfirescu, dar

profilul celei dintâi este mult mai puțin reliefat. În altă ordine de idei, cuvântul „țață" are un alt înțeles decât cel de astăzi (mahalagioaică), cu conotații peiorative. În limbaj popular și arhaic, „țață" este un „termen de respect cu care cineva se adresează la țară unei femei mai în vârstă".

În casa ei, tronând „în vârful patului pe câteva perne", Safta – acum bătrână și mătăhăloasă – prezida „ca o zeitate păgână" un „sobor de țațe", care se aduna periodic „în ședințe solemne". Atenție la terminologia cvasireligioasă folosită de romancier pentru a sugera un adevărat ritual de inițiere („zeitate", „sobor", „ceremonial", „solemn", „novice", „nume nou", „oficiere" etc.). Fetele fecioare și nevestele neexperimentate din mahala veneau la acest conclav feminin ca să fie inițiate în ale sexualității. Faptele sunt extrem de interesante și merită să redau câteva pasaje ceva mai ample:

> Novicele [= fecioarele] și în general toate nevestele tinere, ce veneau pentru întâia oară la taifas [= sobor], erau datoare, cu sau fără voia lor, să se supună unui ceremonial grotesc. Când nu voiau să se desbrace singure și să se expună, goale, în mijlocul soborului de țațe, în atitudinile, una mai scabroasă ca alta, pe cari le comanda Safta, novicele și nevestele [tinere] erau prinse fără veste de mâini, răsturnate pe marginea patului, desgolite și reduse la nemișcare, în timp ce țiganca [Safta] le despărțea picioarele mult și le cerceta, în amănunțime și expertă, toate tainele trupului (135, I, pp. 207-208).

Safta cerceta cu atenție părțile intime ale fetei crucificate pe marginea patului și mai ales „comorile și metehnele" pe care le prezenta vaginul („fructul crud sau răscopt al trupului descoperit"). În funcție de „splendorile și mizeriile" vulvei (în termenii lui Balzac), fata primea o poreclă din partea „soborului de țațe". Într-adevăr, în acest caz pare că avem de-a face cu un simulacru de ceremonial de inițiere, oficiat de „marea preoteasă" (țiganca Safta) și de „soborul [ei] de țațe", de la care fata primește un nume nou de neofită. Apoi novicele erau chestionate în privința cunoștințelor lor sexuale și, dacă „țațele" se arătau nemulțumite, ele și mai ales Safta le „învățau meșteșuguri de dragoste".

> Proastele, cari nu înțelegeau ușor simplele sfaturi, erau urcate în pat și puse în numeroase atitudini explicite, în timp ce una din tinerele tovarășe [...] împrumutau atitudinile și uneori ritmica bărbatului. Acesta era momentul așteptat, culminant, impresionant, al ceremonialului. Țațele țipau o bucurie sălbatică, strânse în jurul patului, [...] în timp ce novicea și sora competentă, în pat, înlănțuite, cu sânii striviți în îmbrățișare, oficiau – gâfâind, încolăcindu-se, mușcându-se adânc – un act sterp dar suficient de desgustător ca să încânte și să bucure ochii aprinși ai spectatoarelor (135, I, pp. 214-215).

Apoi, „cu sângele aprins", câte o novice fecioară era dată de Safta unui flăcău vecin de mahala, Tănăsică („sluga birtașului"), care ducea fata în pivniță, într-un „alcov subteran", unde tinerii se împreunau de-adevăratelea, fata fiind dezvirginată.

Cum am amintit deja, un tip similar de inițiere sexuală este descris de Felix Aderca într-una din nuvelele sale erotice (*Codana roșie*, 1927). Povestea se desfășoară într-un sat de pe malul Dunării, pe lângă Turnu Severin, în timpul Primului Război Mondial. O fetișcană de la țară, o „codană", o fecioară „neștiutoare de plăcerile cărnii", este inițiată sexual de „o femeie pricepută din sat", de data aceasta fiind ajutată de bărbatul ei:

> [Codana] fusese două săptămâni la o femeie pricepută din sat, care, împreună cu omul ei, o învățase tainele și vicleniile dragostei, mai încurcate decât ale multor cusături și împletituri. Învățase, cu durere și scârbă, ca să poată fi oricând pe potriva lui [Aurel], tânărul orășean atotștiutor (420, p. 219).

Revenind la G.M. Zamfirescu, după apariția romanului *Maidanul cu dragoste*, mai mulți critici literari, inclusiv Eugen Lovinescu, l-au acuzat pe romancier că erotizează în exces realitatea, ba chiar că practică un „senzaționalism inestetic". Replica polemică a lui Zamfirescu nu s-a lăsat așteptată:

> Eu am zugrăvit moralitatea societății în toată goliciunea ei ca să o pot osândi, în timp ce alții o vor ține ascunsă sub văluri, sau tăcută cu desăvârșire ca să o poată practica și exploata (*România literară*, nr. 59, 1933) (155, p. 160).

*

Parțial, unele dintre aspectele prezentate mai sus au supraviețuit în rolul jucat de „matroană" (sau de „madamă", sau de „femeie pezevenghi") în casele de toleranță. Vezi „baba" din nuvela lui Mircea Eliade *La țigănci*. Vezi și codoașa din Balcani, o *pezevenghe* (din turcă, „proxenetă") „groasă, scurtă, cu mustăți,/ învechită-n răutăți", imaginată de poetul Ion Barbu („Cântec de rușine", 1924). O „pezevenghe cu scurteică/ (cam grecoaică, cam ovreică)", o „doftoriță" care, „cu trei alte mai bătrâne", le învață pe cadânele din serai să folosească „leacuri spurcate" pentru avort („de lepădat") și substanțe afrodiziace la „moșnegi betegi și blegi": „Duceai vorbe la cadâne,/ Vorbe dulci ori leac spurcat/ Cum știi tu, de lepădat:/ Le 'nvățai la băuturi,/ La gâteli,/ La văpsituri,/ La săltare din dulvuri [= șalvari]/ Și la alte secături" (525, pp. 58-61). Pentru religiile „abrahamice", o astfel de bătrână este eretică, practicând vrăjitoria și riturile păgâne. Nu e de mirare faptul că, în poemul lui Ion Barbu, ea este reținută de autorități, torturată și decapitată.

Tema femeii în vârstă inițiindu-le sexual pe fete este veche. În secolul al XV-lea, poetul François Villon a prezentat modul în care o matroană bătrână (de vreo optzeci de ani), care „fusese cândva o curvă frumoasă", își iniția „lelițele" din bordel (*les filles de joie*) pentru ca acestea să știe să-și seducă și să-și satisfacă toți clienții (454, pp. 77, 288).

Rolul matroanei diferă de funcția proxenetului, a „peștelui", în ceea ce privește „târfele de stradă", „podărese", cele care „fac trotuarul". Femeie în vârstă și experimentată, ea însăși fostă prostituată, „matroana" se ocupă și de instruirea sexuală a nou-venitelor, în afară de aspectul comercial, managerial, „antreprenorial" al bordelului (508, p. 105; 509, p. 111).

45. Tripleta bordelului: matroana, prostituata și clientul, fotografie, cca 1900

O adevărată istorie a prostituției în spațiul românesc își așteaptă încă autorul. O istorie, să zicem, din secolul al XVII-lea (vezi mărturiile datorate lui Paul de Alep și Evliya Çelebi) până în secolul al XIX-lea (vezi informațiile date de Nicolae Filimon în *Ciocoii vechi și noi*, 1863, și de Constantin Bacalbașa în *Bucureștii de altădată*, 1927) și în secolul XX (vezi bordelul de mahala, surprins de G.M. Zamfirescu în *Maidanul cu dragoste*, 1933, și de Octav Șuluțiu în *Ambigen*, 1935), din epoca premodernă până în cea contemporană. Un astfel de studiu monografic nu există în cultura română, doar mai multe încercări recente, de pionierat (522, 523, 524, 668, 673), în condițiile în care în Occident sunt rafturi întregi de bibliotecă cu volume pe această temă (***526***).

Ne-ar fi de folos o cronică românească a prostituatelor, numite de-a lungul secolelor „meretrices" (la Cantemir, *Descriptio Moldaviae*), „podărese", „podane", „celetnice", „posadnice", „țiitoare", „tălanițe" (la Nicolae Filimon), „lelițe", „mueri de obște" (la Eufrosin Poteca), „femei/dame publice" (la colonelul Lăcusteanu), „talience", „stricate", „cocote", „curtezane", „hetaire", „putane" (în aromână, din

italiană), „târfe", „marcoave", „șteoalfe"/„știoarfe", „fleoarțe", „pațachine", „curve", până la denumirea de azi, corectă din punct de vedere politic, „lucrătoare sexuale comerciale" (522, p. 300) etc. Termenul *curvă*, provenit din slavă, are corespondente etimologice și fonetice în limbi anglo-saxone: în engleză (*whore*) și germană (*Hure*) (328, p. 184). Ceea ce arată originile sale străvechi, pre-indo-europene.

46. I. Anestin, *Prostituate într-un bordel de mahala bucureșteană*, gravură, 1935 (430)

Inițierea sexuală a fetelor în Orient

Revin la tema tratată mai sus: inițierea sexuală a fetelor. Pentru a reconstitui această importantă cutumă sexuală, ar trebui să apelăm la o civilizație dintr-un alt palier temporal, ceva mai arhaic, și de pe un alt meridian, ceva mai oriental. Evident, mentalitățile și moravurile din cadrul civilizației otomane din secolul al XVIII-lea au influențat substanțial pe cele din civilizația

românească din epocă. Majoritatea exemplelor date mai sus, în capitolul anterior, privind „dreptul" sexual al boierilor români asupra roabelor țigănci datează de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și din prima jumătate a secolului al XIX-lea, fiind așadar din perioada fanariotă și din epoca de tranziție de după aceea.

În cartea sa despre „întocmirea religiei muhamedane", Dimitrie Cantemir descrie rolul jucat de mama sultanului (*valide sultana*) în privința fecioarelor care intrau în haremul împăratului otoman. Trăind la Istanbul la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, Dimitrie Cantemir a cunoscut foarte bine moravurile marilor dregători turci. Cu ocazia celebrării *Bairamului* (la sfârșitul *Ramadanului*), scrie Cantemir, „toți pașii și beii întregului imperiu" aduceau daruri de preț sultanului. În prima zi a sărbătorii religioase, mama sultanului avea obiceiul să aducă în dormitorul fiului ei „o tânără nouă [= o fecioară] foarte împodobită și întrecând pe toate [celelalte cadâne] în frumusețe". A doua zi de *Bairam*, sultanul primea de la mama sa în dar o a doua fecioară pentru a fi deflorată. Și principele moldovean adaugă:

> Sultanul nu primește însă tânăra decât după ce mama lui va cerceta dacă [fata] este bună, cinstită și cu moravuri bune (20, p. 441).

Avem aici, foarte sumar prezentat, obiceiul oriental ca o femeie în vârstă și cu autoritate să o „cerceteze" cu atenție (din punct de vedere estetic, etic și erotic) pe tânăra fecioară înainte de a fi dusă în dormitorul celui căruia îi era destinată. Cantemir a avut intenția să reia și să amplifice subiectul într-un capitol intitulat „Despre țiitoarele sultanului". Din păcate, prințul moldovean nu a mai apucat să redacteze capitolul promis. Un text care cu siguranță s-ar fi dovedit extrem de important pentru înțelegerea moravurilor sexuale ale sultanilor și ale aristocraților turco-greci de la Istanbul, dar și – *mutatis mutandis* – pe cele ale domnitorilor și boierilor fanarioți din țările române.

Dacă mergem spre o civilizație aflată și mai la est, dar și mai arhaică, ne putem referi la informațiile consemnate la sfârșitul secolului al XIII-lea de călătorul venețian Marco Polo. Sunt informații privind moravurile sexuale ale marelui împărat chinez Kubilai-Han (1214-1294), nepotul lui Genghis-Han. Pe lângă cele

patru neveste oficiale, împăratul chinez beneficia și de sute de fecioare pe care le dezvirgina, câte șase fete în trei zile:

> Există o frumoasă rasă de tătari numiți unguți care trimite în fiecare an Marelui Han o sută dintre cele mai frumoase fecioare din țara lor (45, p. 163).

Tradiția este mai veche. Cu vreo patru secole înainte de periplul asiatic al lui Marco Polo, „fecioare mongole, cu sâni delicați și cozi lungi pe spate", erau trimise din aceeași zonă a Asiei la Bagdad, ca să fie deflorate de marele suveran Șahriar, după cum se spune în culegerea de povestiri arabe *O mie și una de nopți* (vezi *supra*, 2. „«Dreptul» șahului, sultanului și hanului"). Dar nu despre asta este vorba acum. Mai important este faptul că hanul Kubilai punea fecioarele mongole „să fie păzite de către doamne bătrâne, care locuiesc la palat":

> Și aceste doamne [bătrâne] se culcă în pat cu ele [= cu fecioarele] spre a vedea dacă nu le miroase gura și dacă au trupul sănătos. Și cele care sunt frumoase, bune și sănătoase în toate cele sunt astfel puse în slujba împăratului: timp de trei zile și trei nopți, șase dintre fecioare slujesc împăratului în odaia și în patul său și au grijă de tot ce dorește; și el le folosește după placul inimii (45, p. 163).

Este evident faptul că una dintre probele la care erau supuse fecioarele mongole (trebuiau să fie „frumoase, bune și sănătoase în toate cele") era *proba virginității*. Dar pentru asta nu era neapărat necesar ca bătrânele specializate de la palatul Marelui Han să se culce cu fetele în pat (***619***). Probabil că, în aceste condiții, femeile bătrâne le supuneau pe fecioare și la anumite inițieri sexuale.

Și în Tibet – consemnează Marco Polo – femeile bătrâne gestionau problema dezvirginării fecioarelor din ținut:

> Nici un bărbat din ținut [= Tibet] n-ar lua de nevastă o fecioară [...]. De aceea fac în așa fel încât atunci când trece pe acolo un drumeț și acesta se arată dornic, femeile bătrâne își aduc fecioarele, fiicele sau rudele, și i le oferă străinului (45, pp. 207-208).

În fine, „prostituatele sacre" din templele Babilonului, care își ofereau fecioria străinilor (Herodot, *Istorii* I, 199), erau în prealabil inițiate de femei mai în vârstă numite *Harimtu* (521, p. 29). Mi se pare evident că această temă complexă și importantă, a inițierii sexuale a fecioarelor, are rădăcini adânci, trăgându-și seva din apele freatice ale riturilor tribale de inițiere a fetelor. La venirea primei menstruații, neofitele tribului erau izolate în colibe speciale, aflate de regulă în pădure, unde erau inițiate de femei în vârstă. Într-o carte celebră (*Naissances mystiques*, 1959), într-un capitol privind „riturile tribale" la „inițierea fetelor", Mircea Eliade a rezumat astfel această problemă:

> Fetele formează un grup și astfel inițierea lor este celebrată colectiv, sub îndrumarea rudelor de sex feminin mai vârstnice (ca în India) sau a femeilor bătrâne (în Africa). Aceste instructoare le învață secretele sexualității și fertilității, obiceiurile tribului și cel puțin o parte din tradițiile sale religioase – cele accesibile femeilor (79, p. 82).

Sau, într-o altă formulare, datorată tot lui Mircea Eliade, când vorbește despre modul de funcționare a societăților secrete feminine:

> În timpul instruirii neofitele se află sub îndrumarea celor mai vârstnice membre ale confreriei.

La unele triburi, la ritualul de inițiere sexuală a fetelor în „societăți secrete", femeile bătrâne care le inițiau pe novice erau numite „stăpâne". Istoricul religiilor observă anumite continuități diacronice și supraviețuiri rituale de la civilizațiile „unde există societăți secrete de femei" și până la satele „din Europa răsăriteană a secolului al XIX-lea" (79, p. 150).

30. „Dreptul” beizadelei

Transferul de putere

Cronicarii moldoveni au vorbit despre modul cum funcționa ceea ce am numit „dreptul beizadelei”. De pildă, cei trei fii ai domnitorului Antonie Ruset (Rosetti) (1675-1678) erau, cum zice Ion Neculce, „dezmierdați” (***531***), adică dedați voluptăților, cum interpretează termenul Lazăr Șăineanu. Ei se înhăitaseră cu alte beizadele, cu alți fii de boieri și de domnitori maziliți („ficiori de mazâli”) cu care, „fără frică”, necinsteau fecioare și neveste „nu numai a oameni proști [= simpli, de la slav. *prostŭ*], ci și a oameni de frunte”. Pasajul e antologic:

> Fără frică îmbla prin țară, cu mulți ficiori de mazâli, nebuni, strânși cu dânșii, de făcea multe giocuri și beții și nebunii prin târguri și prin sate boierești [= moșii], de lua femeile și fetele oamenilor cu de-sâlă, de-ș râdea de dânsele, ce nu numai a oameni proști, ci și a oameni de frunte (230, p. 61).

Antonie Vodă considera normal comportamentul lor:

> [El] nu le dzicea nemic [beizadelelor] și nu-i certa cu cuvântul, ca un părinte ce le era.

Neculce credea că inclusiv aceste fapte ale fiilor domnitorului au atârnat în balanță la mazilirea acestuia:

> C-au mărsu boieri la Poartă de l-au pârât prea tare la Poartă, cu multe năpăști (230, p. 61).

Dintre cei trei copii ai domnitorului Antonie Ruset, anume fiul cel mare, Alexandru, era considerat adevăratul „beizadé", deci urmașul lui vodă la tron (*primogenitus*). „Drepturile" sale erau mai mari decât cele ale fraților săi și, ca atare, și privilegiile sale sexuale erau mai mari. Într-adevăr, cronicarul Nicolae Costin îl descrie anume pe el ca fiind „curvar foarte" și „libovnic la băuturi". „Când au fost veleatul 7186 [= 1678, anul mazilirii lui Antonie Vodă] au chemat împărăția [și] pre feciorul lui Antonie Vodă, pre Alexandru-beizadea, la Poartă", pentru că „pre multe locuri făcea silă [= viol] de lua fetele oamenilor cu sila, însă oameni proști [= simpli]", zice cronicarul Nicolae Costin (*Letopisețul Țării Moldovei*), comentat de istoricul Radu Rosetti, stră-strănepotul lui Antonie Ruset Vodă (33, p. 19).

*

Pe vremuri (dar și în ziua de azi) se practica un transfer simbolic de putere, de atribuții, de drepturi și privilegii. Această „împuternicire", această „procură" nescrisă se acorda pe filiera ierarhiei sociale (de la suzeran la domnitor, de la domnitor la boier, de la boier la arendaș, de la arendaș la vătaf etc.), dar și pe filieră familială (de la domnitor/boier la fiu, ginere, fin sau nepot). La asta se referă zicala „Voie la tine ca la banul Ghica". Explicația a dat-o istoricul Neagu Djuvara:

> [Expresia] vine de la faptul că, prin 1800, bătrânul Dimitrie Ghica, fostul mare ban al Craiovei, doi din fiii săi ajungând și ei mari bani la rândul lor (alți doi având să domnească în Muntenia numaidecât după sfârșitul erei fanariote), avea atât de mulți fii, gineri, nepoți și veri în Divan, încât era destul să-l ai de partea ta ca să câștigi! (497, p. 123).

Această zicală se regăsește și în literatură, cu aceeași semnificație, de exemplu în romanul *Maidanul cu dragoste* de G.M. Zamfirescu: „Voia la el, ca de la mine", spune mahalagiilor chiriași patroana Salomia cu referire la „omul ei de încredere" în curtea cu chiriași, rusul Ivan, fostul ei ibovnic (135, I, p. 137). Toată autoritatea ei este transferată în mâinile lui.

*

Schimbând epoca (secolul al XIX-lea, în locul secolului al XVII-lea) și mărind zona (Moldova și Țara Românească), observăm că *modus operandi* și năravurile sexuale ale fiilor domnitorului se încadrau în aceleași coordonate. Fiul domnitorului moldovean Mihail Sturdza (1834-1849), Grigore, „beizadé vițel", cum i se spunea în epocă (tc. *beyzadé* = „fiu de bei, de sultan sau de domnitor"), era „foarte iubitor de femei". Poligamul Grigore Sturdza a fost el însuși candidat la domnie în 1859 (fiind în competiție cu tatăl său și cu Alexandru Ioan Cuza), rămânând și după aceea cu „gărgăuni de domnie". Aducea mereu în haremul său supradimensionat fete noi (fecioare), având „furnisori" specializați în această întreprindere, cum ne asigură nepotul său, istoricul Radu Rosetti:

> [Beizadé Grigore] întreținea în permanență un harem de douăsprezece cadâne, pe care […] le prefăcea [= le înnoia] necontenit, având […] furnisori speciali și de încredere (35, p. 207).

N-ajungea numărul mare al „odaliștelor". Potența sexuală (ca și cea politică, economică, militară) trebuia expusă, etalată, afișată în public, în special printre bărbați. Ceilalți lupi bătrâni și mai ales lupii tineri trebuiau să fie la curent cu vigoarea sexuală a beizadelei:

> El, de altmintrelea, nu se jena să vorbească de personalul haremului lui și să se laude cu frumusețea cutărei odaliște, aceasta bineînțeles când eram între bărbați (35, pp. 207-208).

Pe la 1890, notează tot Radu Rosetti, când „beizadé" Grigore avea vreo șaptezeci de ani, acesta „a renunțat la cultul Venerei, a recunoscut fiii nelegitimi ce-i avuse [cu cadânele], cărora avuse grijă să li dee o creștere bună", iar apoi s-a căsătorit cu matroana, cu „căpetenia acelui harem" (35, p. 211).

În spiritul ei medieval, situația pare incredibilă. Suntem la Iași, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Vorbind despre „Ieșul decadenții", Radu Rosetti este un istoric foarte credibil care, în plus, relatează fapte cunoscute – de data aceasta – de el însuși și nu „auzite de la alții" (33). Le știa din familie, ca martor direct,

el fiind nepot al lui „beizadé" Grigore. Mama acestuia din urmă fiind Elisabeta (Safta) Rosetti.

De altfel, acest tip de poligamie și de libertinaj nobiliar a continuat și spre sfârșitul secolului al XIX-lea, la beizadeaua beizadelei, la fiul lui Grigore Sturdza – Dimitrie. Acesta a avut mulți copii făcuți cu multe femei, inclusiv cu Valeria Micle (fiica Veronicăi Micle), cu care s-a și căsătorit până la urmă.

Agresivitate în haită

În *Scrisorile* sale către Vasile Alecsandri, Ion Ghica observă un fapt plin de semnificații pentru secolul al XIX-lea. În ceea ce privește defularea apetitului sexual, comportamentul lui Caragea Vodă și cel al fiului său erau similare, fiind la fel de scandaloase (133, p. 43). Cum am spus, de regulă, dreptul domnitorului se extindea automat și asupra beizadelei. Năravurile erotice ale domnitorului și cele ale fiului său se aseamănă în esență, dar diferă formal. Fiul lui vodă nu se simte suficient de legitim. El nu posedă puterea, ca tatăl său. Puterea domnitorului se răsfrânge doar prin ricoșeu asupra fiului. „Dreptul beizadelei" este deci mai mic decât „dreptul domnitorului". De aceea fiul voievodului este mai agresiv, simțind nevoia să se coalizeze cu alți fii de boieri și să atace fetele în gașcă, în bandă, în haită, în hoardă.

Situația se aseamănă cu modul de organizare a hoardelor de animale sălbatice și, mai ales, cu felul în care au descris Charles Darwin și apoi Sigmund Freud ecuația socioerotică a hoardei primordiale (*the primal horde*) a oamenilor. Masculul dominant își impune prin forță, de unul singur, respectul celorlalți masculi și dreptul de a se împerechea cu un număr de femele care îi sunt rezervate. În schimb masculii tineri (de regulă, puii masculului dominant) se organizează în haită pentru a-și impune dreptul lor la împerechere cu femelele hoardei. Cu o bună intuiție, Ion Ghica a folosit chiar termenul „haită" („în-hăitare") pentru a descrie năravurile sexuale ale fiului domnitorului Ioan Caragea:

> Beizadea Costachi [Caragea], tânăr frumos, nu avea altă ocupație decât a căta să scoată din fire pe cucoanele cele tinere și plăcute. [În acest scop] el se *înhăitase* cu câțiva feciori de boieri și băteau mahalalele ziua și noaptea (133, p. 43).

Același sistem de agregare socială vom găsi mai târziu și la fiul beizadelei, la Iancu Caragea. Gașca lui Iancu era compusă și ea din fii și nepoți de boieri, „care se țineau de ștrengării și ajunseseră a fi spaima mahalalelor".

> Ei petreceau ziua în Cișmigiu – scrie Ion Ghica – cu lăutari pe iarbă verde și, cum răsărea luna, plecau cu ghitare și cu flaute la serenade pe sub ferestrele fetelor și a nevestelor frumoase. Până-n ziuă vuiau mahalalele de cântece, de gâlcevi, de bătăi și de lătrări de câini (133, p. 46).

Într-adevăr, „gâlcevile" și „bătăile" erau alte elemente caracteristice comportamentului socioerotic al beizadelelor. Tinerețea și virilitatea personajelor nu este o explicație suficientă. Agresivitatea își arăta colții când te așteptai mai puțin. De pildă, când tinerii erau prinși în flagrant delict de către soțul fetei. În astfel de situații, de regulă, amantul adoptă o postură defensivă, neștiind cum să părăsească mai repede locul faptei. „Tânărul se sculă, sări în grădină și se făcu nevăzut", cum rezolvă Constantin Negruzzi o astfel de situație în nuvela *Au mai pățit-o și alții*, scrisă în 1838. În schimb, soțul înșelat este cel care acționează violent. Finalul poemului lui Pușkin *Șalul negru* (1820), tradus de același Costache Negruzzi în 1837, stabilește norma epocii, nu excepția. Ambii amanți sunt omorâți de soțul încornorat:

> Iute ca un fulger paloșul am scos
> C-o cruntă lovire i-am prăvălit jos! (237, pp. 53 și 133).

Coordonatele sociomorale ale epocii dacă nu încurajau, cel puțin permiteau un astfel de gest justițiar. Mai mult decât atât, chiar și vechile pravile, de la jumătatea secolului al XVII-lea, erau îngăduitoare față de acest tip de violență:

> Nu să va certa [= pedepsi] bărbatul curvei, de o va omorî pre dânsa împreună cu cela ce au curvit cu dânsa (*Pravila lui Vasile Lupu*, 1646).

Dar asta numai dacă uciderea adulterinilor era făcută pe loc, la mânie, la furie, fără premeditare, chiar în momentul prinderii lor în flagrant delict:

Numai să-i ucigă într-acel ceas, cându-i va găsi de față, iar nu altă dată (529, p. 107).

Ei bine, direcția de declanșare a violenței era răsturnată în cazul surprinderii beizadelelor în flagrant delict erotic. În București începutului de secol XIX, scrie Ion Ghica, mai exact pe la 1815, beizadea Costache Caragea a fost surprins asupra faptului „de bărbatul uneia din conchistele sale". În loc să adopte o poziție defensivă și să fugă smerit, el se comportă ca și cum i-ar fi fost încălcat „dreptul de beizadea". El este cel care „scoate pistolul și trage să împuște pe soțul trădat". „Beizadeaua scapă" cu o simplă sperietură, precizează Ion Ghica. Până la urmă, singura pedepsită și expusă oprobriului public este „femeia adulteră", fiind izgonită de soț „de sub streașina conjugală" și însoțită de lăutari care intonau un cântec infamant:

Curvă ai fost, curvă să fii,
La mine să nu mai vii (133, p. 43).

Într-o situație similară, fiul beizadelei, deci beizadeaua beizadelei, Iancu, și ceilalți fii de boieri acționau similar. În vremea lui Grigore Ghica Vodă (1822-1828), un ortac din „haita" junelui Iancu Caragea, Bărbucică, din familia Catargiu (nepotul lui Barbu Văcărescu), l-a înjunghiat mortal pe un tânăr boier care încerca să-și protejeze logodnica de hărțuiala sexuală la care era supusă. Fiind alarmat de mama victimei despre crima produsă, domnitorul a fost obligat să aplice sancțiuni. Se pare că, în acea epocă (cca 1825), astfel de abuzuri nu mai puteau fi ușor mușamalizate. Tânărul boier Catargiu a primit pe loc, de la baș-ciohodarul Măciucă, „o falangă", adică o bătaie cu nuiele la tălpi – corecție tipic fanariotă. Ba chiar a fost trimis puțin în surghiun la mânăstire. „De acolo bietul donjuan pățit – notează sarcastic Ion Ghica – a pornit la Paris cu gând să studieze pictura, artă pentru care credea că are o mare vocațiune."

Fiind în competiție sexuală unii cu alții, agresivitatea se manifesta și între tinerii membri ai „haitei" organizate în jurul beizadelei. În timpul unei escapade erotice, de exemplu, Iancu Caragea s-a certat cu unul dintre tovarășii săi de isprăvi sexuale, Dimitrache Bărcănescu. Scoțându-și pistoalele în același timp, s-au împușcat mortal unul pe celălalt.

> Peste trei zile, două dricuri se urmau unul după altul, ducând la locașul cel veșnic pe doi din tinerii cei mai eleganți și mai frumoși ai Bucureștilor (133, p. 46).

Să luăm un alt exemplu, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Este vorba de „beizadeaua" Ionel Isvoranu, un cvasi-ofițer, un „cuconaș" (cum îl numește Constantin Bacalbașa), fiul unui mare boier oltean, paharnicul Nicolae (Nae) Isvoranu, cu moșii în comunele Izvoreni (jud. Olt) și Greci (jud. Mehedinți). Beizadeaua era un crai vestit, care opera în București, pe Podul Mogoșoaiei, fiind însoțit de o bandă întreagă de fii de boiernași. „Banda lui Isvoranu" era „cunoscută și temută" pentru beții, scandaluri, bătăi, dueluri și multe escapade sexuale (potrivit aceluiași Bacalbașa). În plus, el necinstea fetele de țărani și țigăncușele de pe domeniile sale din Oltenia. Când un țăran din satul Greci a venit la Ionel Isvoranu să-i ceară socoteală pentru că acesta îi dezvirginase fiica siluind-o, boierul n-a răspuns defensiv, ci l-a ucis pe tatăl fiicei batjocorite. A fost picătura care a umplut paharul răbdării oamenilor din sat. Asasinarea lui, cu făptaș colectiv (de fapt un linșaj cu bâte), s-a produs din acest motiv, după cum a anunțat ziarul bucureștean *Telegraful*, din 8 august 1875, la rubrica „Știri din întru":

> Domnul Ionel Isvoranu a fost ieri pedepsit cu moartea de toți românii domiciliați în comuna Greci, proprietatea sa, pentru crima ce a comis omorând pe un nenorocit tată de familie care venise a reclama înaintea sa onoarea fiicei sale la care atentase (399, pp. 87-88).

*

Vorbind despre „aspectele dureroase" privind abuzurile sexuale comise de boierii români asupra tinerelor roabe țigănci de pe moșia lor, Neagu Djuvara a ajuns la concluzia că, în bună măsură, de aceste privilegii erotice beneficiau și fiii boierilor: „Era o practică obișnuită, mai ales pentru fiii stăpânului, care, în felul acesta, «își făceau ucenicia»" (497, p. 272) (vezi *supra*, 28. „«Dreptul» boierului asupra roabelor țigănci").

Și sociologul francez Georges Vigarello, referindu-se la „inițierea sexuală a tânărului burghez sau aristocrat", a subliniat acest aspect în Franța: „recurgerea la slujnicile provenite din *contado*

[= de la țară]", adică la „fata în casă", și „renunțarea la bordelul public" (458, p. 24). „În memoriile aristocraților – scrie istoricul Sara Matthews-Grieco referindu-se la situația din „Vechiul Regim" – sunt relatate atât de multe anecdote despre inițierea sexuală a băiatului de către o servitoare, în casa părinților, încât acest tip de incident devine un topos literar" (671, p. 220). În secolul al XIX-lea, Flaubert trata ironic acest fenomen sexualo-social, ca pe un clișeu, ca pe o „idee primită de-a gata": „Cameristele sunt mai frumoase decât stăpânele lor […]. Întotdeauna sunt necinstite de fiul stăpânilor" (180, p. 33).

47. Camil Ressu, *Subreta*, desen, cca 1930
(Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de Stampe)

Nu întâmplător denumirile arhaice ale „slujnicei" au căpătat un sens peiorativ de concubină, de femeie de moravuri ușoare: „posadnică", „celetnică" etc. S-ar părea că o relație similară, de rudenie lingvistică, există și în limba germană: *Dienerin* (servitoare) și *Dirne* (prostituată).

31. „Dreptul" jupânului

„Dreptul" jupânului evreu

Evident, Gustave Flaubert exagerează deliberat. Nu chiar „întotdeauna" cameristele erau „necinstite de fiul stăpânilor" (180, p. 33). De multe ori ele erau necinstite chiar de stăpânii lor. Era cumva „dreptul" lor (vezi Beaumarchais, *Nunta lui Figaro*, 1781).

„Dreptul" stăpânului de a se culca cu oricare slujnică de la curtea sa este atestat și în Rusia țaristă. „Să-ți faci mendrele cu o slujnică drăguță [...] – scria F.M. Dostoievski în 1875 – era nu numai un lucru îngăduit, dar și inevitabil" pentru un moșier rus (624, p. 17).

Pentru spațiul românesc, documentele pe care le avem la dispoziție din secolele XVIII-XIX sunt destul de limpezi. Este vorba mai ales de „pricini" de divorț adresate Mitropoliei de către nevestele care au fost înșelate de bărbații lor cu servitoarele. Într-o jalbă din 1813, de pildă, se spune că brutarul Antonie ar fi deflorat-o pe slujnica Maria. Probabil că a siluit-o, într-o seară, în brutărie, dar apoi și-a făcut-o țiitoare:

> Stăpână-său ar fi stricat-o [= dezvirginat-o] și că ar fi avut-o și în urmă întru ale sale petreceri (406, p. 56).

Dacă astfel de relații (extraconjugale, dar intradomestice) erau cvasipermise din punct de vedere legal și cvasiadmise din punct de vedere moral, ele nu puteau fi nici permise, nici admise atunci când jupânul era evreu, iar slujnica era creștină. O astfel de „mestecare de sânge" era complet interzisă (69, pp. 113 ș.u.). Din această cauză, domnitorul Constantin Mavrocordat a promulgat în 1743 o decizie preventivă ca jupânii evrei din Moldova să nu

aibă voie să angajeze copii slugi (măsură împotriva pedofiliei?) și slujnice tinere: „Copii slugi [s]au fete slujnice de vrâstă până la 30 ani s-au hotărât la jidovi să nu se mai afle slujind" (547, p. 162). Având în vedere speranța scăzută de viață a românilor de la jumătatea secolului al XVIII-lea, 30 de ani era o vârstă destul de înaintată. Mai ales pentru o femeie, cu viața ei extrem de grea. „O româncă de 30 de ani este de-a binelea bătrână; e adevărat că la această vârstă e de-acum bunică", scria germanul Alexander Heksch despre româncele din Banat, altfel foarte chipeșe în tinerețe (150, p. 108).

Interdicții preventive similare existau și în Țara Românească. În 1813, de pildă, Caragea Vodă îi scria mitropolitului Nectarie, rugându-l să-l ajute (prin rețeaua sa de preoți creștin-ortodocși) să aplice un ordin domnesc în acest sens. Mulți români săraci, „având copii sau fete nevârstnice – îi scria Caragea Vodă mitropolitului –, obișnuiesc de îi dau slugi sau slujnice pe la ovrei și dintr-această urmare să așază feluri de bănuieli pricinuitoare de turburări". Cel care va ignora interdicția legală – scria domnitorul – „să va pedepsi cu străşnicie ca un pricinuitor de turburare". În schimb „di[n] cei vârstnici, ori parte bărbătească sau femeiască, aceia slobozi sunt a să băga la ovrei să le slujească, precum această slobozenie se urmează și prin alte țări" (548, p. 362).

Acest tip de mentalitate antisemită a traversat secolele în România până în epoca modernă. În 1926, de pildă, ministrul Sănătății și Ocrotirilor Sociale, prof. dr. I. Lupaș, îi cerea celebrului doctor Nicolae Paulescu un raport privind „problema prostituției și [a] morbidității veneriene" în România. Urma ca acest material să fie utilizat în vederea „apropiatei legiferări a profilaxiei boalelor venerice". Vorbind despre „desfrâul jidanilor" și despre „degenerarea rasei jidănești", Paulescu a publicat acest raport în 1928 (549). Pentru doctorul Paulescu, un evreofob visceral (550), principalii vinovați în această privință erau „jidanii": „Cele mai multe din prostituate sunt fete sărace de țărani sau de lucrători, [care] s-au băgat slujnice sau lucrează prin ateliere, ca să aibe ce mânca. [Dar] patronii lor, în mare majoritate Jidani, le-au violat". După ce le-ar fi siluit, patronii evrei le-ar fi „aruncat pe drumuri, adesea gravide". Ele ar fi devenit prostituate și principalele purtătoare ale bolilor venerice (551). În rezumat, aceasta a fost teoria doctorului Paulescu.

„Păcatul sodomiei"

Dacă vorbim despre „dreptul" bărbatului cu o anumită funcție socială de a beneficia de unele privilegii sexuale, trebuie să punem în discuție „dreptul" patronului, al jupânului, al meșteșugarului, al comerciantului asupra angajaților care lucrau pentru el în vreun atelier sau în vreo prăvălie. Faptul a fost observat și de antropologii francezi: „Deși etica timpului făcea din stăpân un *pater familias* pentru toți cei care trăiau sub acoperișul său, se credea în continuare că angajatorul avea dreptul de a exploata corpul celor care lucrau pentru el – dreptul la munca fizică și la favorurile sexuale ale acestora. Acest «drept» revenea, de asemenea, descendenților băieți și celor apropiați stăpânului" (671, p. 221). (Vezi *supra*, 30. „«Dreptul» beizadelei", și, *infra*, 34. „«Dreptul» oaspetelui".)

Până spre sfârșitul secolului al XIX-lea, majoritatea angajaților (ucenici și calfe) din diverse ateliere și prăvălii din România erau băieți. Abia în 1867, la inițiativa militantei pentru emanciparea femeilor Cornelia Emilian, s-a înființat la Iași *Reuniunea Femeilor Române*, după modelul *Reuniunii Femeilor Române* din Brașov (întemeiată în 1850), având drept scop „îndrumarea fetelor pe calea meseriilor pentru a-și câștiga existența" (516, p. 200). În 1870 s-a organizat la Iași prima școală profesională de fete din România. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea au apărut mai multe societăți „pentru cultura profesională a femeii", în ale căror statute se preciza că scopul lor era, „în deosebi", acela de „a înlesni femeilor lipsite de mijloace putința de a-și câștiga prin muncă mijloacele unei existențe demne" (676, p. 79). Era o epocă în care fetele încercau, timid, să iasă în spațiul public, meșteșugăresc sau comercial, dar erau trimise acasă, „la cratiță" sau „la furcă".

Pentru că imensa majoritate a patronilor erau bărbați și imensa majoritate a ucenicilor erau băieți, relația erotică dintre ei (atunci când se manifesta) era una homosexuală. Având în vedere vârsta fragedă a ucenicilor, adeseori relația homosexuală avea și caracter pedofil. Criticul Dan C. Mihăilescu nu exclude posibilitatea ca, într-o montare scenică viitoare, sub bagheta vreunui regizor mai puțin conformist, să-l vedem pe jupân Dumitrache Titircă,

cherestegiul imaginat de Caragiale (*O noapte furtunoasă*, 1879), abuzând sexual de ucenicul său, „băiatul de procopseală” Spiridon (552, p. 18).

În termenii pre-freudieni ai lui Richard von Krafft-Ebing, pederastia și pedofilia (ca și fetișismul, sadismul, masochismul etc.) se încadrau într-un tip de maladie („nevroză cerebrală”) pe care psihiatrul german l-a numit *paraesthesia* („dorință sexuală impropriu orientată”). Celebra sa carte *Psychopathia Sexualis* (1886) a cunoscut nu mai puțin de douăsprezece ediții până în 1903, în doar șaptesprezece ani.

Cercetând cererile de divorț de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, istoricul Constanța Vintilă-Ghițulescu a făcut o documentare cvasiexhaustivă a unui caz simpomatic pentru astfel de delicte sexuale produse anume „în prăvălie”. Ivana, tânăra nevastă a cojocarului Panait, a cerut în 1780 să fie despărțită de soțul ei pe motiv că acesta întreținea relații homosexuale cu un copil. Era vorba de Hrizea, unul dintre ucenicii săi:

> El [= cojocarul Panait], având un ocenic copil la prăvălie, au căzut în păcatul sodomiei cu dânsul.

Se pare că viciul jupânului s-a extins și asupra soției, după cum rezultă dintr-o altă plângere:

> Au început a o bate [pe Ivana] și a o căzni, având obicei a face păcatul sodomii pentru care scârnav lucru nesuferind, nesupuindu-se au mai fost jăluit.

În fine, într-o altă jalbă, tatăl copilului ucenic s-a plâns la rândul său că feciorul lui, Hrizea, a fugit de la „meșteșugul cojocăriei”, pentru că „stăpână-său l-au silit de au făcut cu dânsul păcatul sodomiei”. Așa cum am văzut deja, pentru astfel de păcate grave, pravilele românești din secolul al XVII-lea prevedeau pedeapsa capitală. *Îndreptarea legii numită și Pravila de la Târgoviște* (1652) condamna la moarte atât pe pedofili („Cela ce va face silă vreunui copil, poate acela să-l ucigă de tot”), cât și pe pederași („Sodomleani nu se ceartă numai cu moarte, ci și după moarte trupurile lor le bagă în foc de le ard”), cât și pe cei

care practicau sex anal în patul conjugal („Cela ce se va împreuna singur cu muiarea lui într-alt chip, iară nu cumu-i obiceaiul muierilor, aceluia răspunsu lui iaste de ispravă să-i facă moarte").

Cu toate acestea, baș-aga (șeful poliției) a fost destul de îngăduitor cu jupânul Panait cojocarul. El a rămas în viață, dar a fost întemnițat, bătut, amendat („globit") și divorțat de nevastă. Până la urmă a fost lăsat în plata Domnului, și asta pentru că tatăl copilului și-a retras plângerea (contra zece taleri primiți de la Panait), iar câțiva jupâni au cerut ca marele aga să dea dovadă de clemență:

> S-au sculat doi, trei neguțători (fiindcă-l închisese) ca să-l iertu – a explicat baș-aga – și l-am iertat pentru rugăciunea neguțătorilor, lăsându-l în plata lui Dumnezeu. Și au dat copilului 10 taleri (406, p. 158).

Este legitim să ne întrebăm ce circumstanțe au atenuat pedeapsa impusă jupânului cojocar. Desigur că a contat intervenția ortacilor săi de breaslă, dar și faptul că astfel de cazuri erau considerate destul de uzuale în epocă.

> Trei negustori, tovarăși de-ai lui [Panait cojocarul] cu siguranță – conchide inspirat Constanța Vintilă-Ghițulescu –, îi sar în ajutor și intermediază pe lângă tatăl copilului o înțelegere, trecând peste gravitatea actului comis, fiind poate obișnuiți cu astfel de raporturi [sexuale] ce se țes în mijlocul prăvăliei între calfă și stăpân. (406, p. 159)

„Dreptul" jupânesei. „Triunghiul sexual" la Caragiale și Slavici

De multe ori, năravul („dreptul") jupânului de a întreține relații sexuale cu angajații săi a basculat către soția acestuia, preschimbându-se în năravul („dreptul") similar al jupânesei. Accidentul a devenit un obicei, o cvasicutumă. În literatură (ca și în viață) a devenit un clișeu (vezi D.H. Lawrence, *Lady Chatterley's Lover*, 1928). Uneori, când soția jupânului era prea în vârstă, calfa se putea cupla cu fiica acestuia. Vezi, de pildă, într-o nuvelă a lui

Ion Popovici-Bănățeanu (1869-1893), legătura erotică dintre Ioța, „calfă de mai multă vreme la [maistorul] Dinu", și fiica acestuia din urmă, Ana, cea „cu mâinile albe și cu fața și mai albă, [de] nu-ți venea să crezi că-i fată de meșteșugar" (553). Alteori, relațiile se produc încrucișat și simetric: stăpâna se culcă cu servitorul stăpânului, iar stăpânul cu servitoarea stăpânei (***554***).

Trec rapid în revistă relația erotică dintre Dinu Păturică, „ciubucciul" și, ulterior, „vătaful de curte" al postelnicului Andronache (Tuzluc), și chera Duduca. Ea este metresa boierului, o „odaliscă" frumoasă, o „hanâmă de sarai", o „Vineră orientală, ieșită din rămășițele spulberate ale populațiunei grece din Fanar" (Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi și noi*, 1863). Dacă jupânul Titircă, imaginat de Caragiale (*O noapte furtunoasă*, 1879), este un naiv cvasitembel, iar Veta o depresivă îndrăgostită, Chiriac este un șmecher cinic. În aceste condiții, ne apropiem de prototipul reprezentat de Dinu Păturică. La urma urmei, și el este un *angajat* al boierului, și el se culcă cu Duduca, amanta acestuia, ca parte din strategia lui de a pune mâna pe averea boierului. Este o relație sexuală cinică și interesată, o rotiță dintr-un mecanism strategic complex care vizează detronarea și spolierea înaltului dregător fanariot al lui Caragea Vodă (1812-1818) (132). Vorba unui alt postelnic Andronache (Zambolici) din literatura noastră (Costache Negruzzi, *Au mai pățit-o și alții*, 1838). După ce constată că este încornorat de nevastă-sa, cu onoarea rănită, el vrea să se sinucidă. Stă cu pistolul la tâmplă, gata să apese pe trăgaci. Dar până la urmă renunță, conchizând resemnat: „Au mai pățit-o și alții!". Din tragică, scena devine comică. Un personaj gogolian în literatura română.

Mă voi rezuma la două exemple din literatura română din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Două exemple similare din mediul protocapitalismului din spațiul românesc. Este vorba, pe de o parte, de relația sexuală dintre coana Veta (consoarta cherestegiului jupân Dumitrache Titircă) și tânărul Chiriac, tejghetarul și „omul de încredere" al acestuia, din piesa lui Caragiale *O noapte furtunoasă* (1879). „Triunghiul sexual" este un motiv literar central în opera lui Caragiale (vezi *O scrisoare pierdută, D'ale carnavalului* etc.). Fără el, viața ar fi nesărată. „Atunci, n-am făcut nimic" și „Nu mai ai nici un haz!", i se spune în față, cu dezamăgire, unui soț care nu mai pare încornorat de tânăra sa consoartă (schița *C.F.R.,* 1899) (555, p. 65).

Pe de altă parte, aduc în discuție relația erotică dintre coana Marta (nevasta jupânului Bocioacă, starostele breslei cojocarilor) și fiul Marei, Trică, „ucenic" (ulterior „calfă", „măiestru") în atelierul de cojocărie al jupânului, din romanul *Mara* (1894) al lui Ioan Slavici, el însuși fiu de cojocar. Vorba aceea: „Decât a bărbatului, mai bine a argatului", cum sună un proverb deșucheat spus de un personaj care încearcă să se culce cu nevasta vornicului (Alecsandri, *Rusaliile*, 1860).

Jupânesele au cel puțin două motive de a avea un statut sociosexual dominant față de angajații soților lor. În primul rând, au prestigiul vârstei mature. Marta este „o femeie făcută" și „prea trecută", pe când Trică este doar „un copil". Foarte tânăr, față de Veta, este și Chiriac: „Nu trebuia să-mi pun mintea cu un copil ca dumneata", îi spune coana Veta ibovnicului său. Calfele Chiriac și Trică sunt băieți tineri, neexperimentați, în plină vârstă a descoperirii erotismului și a senzualității. Vorba lui Hasdeu: „parfumat ca o calfă de neguțitor" (*Duduca Mamuca*, 1861). Este situația pentru care a fost forjat proverbul popular „Găina bătrână și morcovul tânăr fac zeama bună", având mai multe variante (307, p. 144). Chiar și patronul ucenicilor îi percepe pe aceștia ca fiind „feciori" (echivalentul masculin pentru „fecioare"), neinițiați sexual, nepregătiți din punct de vedere erotic, numindu-i „puță" sau „pulică", adică „pulă mică". Exemple sunt în romanul *Groapa* al lui Eugen Barbu:

— Al meu ești, puță!
— Al dumitale, îngădui ucenicul;

sau:

Gheorghe îi mai dădu un cot ucenicului. Bozoncea le făcuse semn.
— Acum să te vedem, pulică! (139).

În al doilea rând, cele două jupânese nu au numai ascendență sexuală, ci și socială. Ele sunt consoartele jupânilor și prestigiul celor din urmă se transferă asupra celor dintâi: „Jupâneasa [Marta] e stăpâna casei" și „În casa lui Bocioacă slugile [altele decât ucenicii cojocari] nu erau ale stăpânului, ci ale

stăpânei [Marta]" (409, pp. 261, 267, 324); sau „Să-mi poruncești fiește – îi spune Chiriac coanei Veta –; nu-mi ești stăpână?… nu sunt slugă în casa dumitale, cu simbrie?" (200, p. 40).

Caragiale îl descrie pe Chiriac ca fiind „omul de încredere" al jupânului Dumitrache. La fel, ba chiar în aceiași termeni, este și Trică pentru jupân Bocioacă: „Trică era omul lui de încredere, mâna lui cea dreaptă, al doilea stăpân la casă, cum n'ar mai fi putut să fie decât feciorul ori ginerele lui" (409, p. 189). Amândurora li se potrivește gradul de *ucenic*, și apoi acela de *calfă*, chiar și în sensul etimologic al termenului: românescul *calfă* provine din turcescul *kalfa* și din arabul *khalifa* („succesor"). Ambii le vor succeda, preluând afacerile stăpânilor lor. Jupân Bocioacă și jupâneasa Marta vor să-și mărite fiica, Sultana, cu calfa Trică, pentru ca cei doi tineri să preia și să ducă mai departe afacerea cu cojocăria. „Îl fac tovarăș la parte [pe Chriac] și-l și însor!", își face socotelile, la rândul său, jupân Dumitrache din piesa lui Caragiale (200, p. 20). Dacă Dumitrache și Veta ar fi avut o fiică de măritat, cu siguranță că i-ar fi oferit-o lui Chiriac de soție. În comunitățile de bresle tradiționale, acest model succesoral era cumva în firea lucrurilor. Ucenicul harnic sau calfa destoinică se însura cu fiica jupânului și prelua afacerea acestuia:

> Acolo [= la Odessa] s-a angajat la un bărbier armean care l-a primit ucenic – scrie Varujan Vosganian într-un roman documentar –, cu gândul să-i lase prăvălia și să-l însoare cu fiică-sa (556, p. 24).

Chiriac al lui Caragiale și Trică al lui Slavici trăiesc cu jupânesele, care mimează față de jupâni că nu se au deloc bine cu cele două calfe: „Am cam băgat eu [= jupân Dumitrache] de seamă că nu-l prea are ea [= Veta] la ochi buni pe Chiriac". Ca și Dinu Păturică, dar cu grade diferite de perfidie și cinism, Trică și Chiriac sunt „lupii tineri" care îi vor înlocui pe cei doi „masculi dominanți", detronându-i din toate punctele de vedere (sexual, profesional și social).

*

Interesant este faptul că, la câteva zile după premiera piesei prietenului său Caragiale (18 ianuarie 1879), Ioan Slavici a publicat

în ziarul *Timpul* (nr. 17, 23 ianuarie 1879, p. 3) o cronică destul de rezervată și de critică la *O noapte furtunoasă*:

> Avem [în piesă] un soț nătărău, o soție adulteră, un om de încredere perfid […] și un ipistat care știe că Veta întreține relațiuni foarte intime cu Chiriac.

În 1879, cu cincisprezece ani înainte de a-și fi publicat romanul *Mara* (1894), ardeleanul (și filogermanul) Ioan Slavici nu părea să guste în piesa prietenului său Caragiale „atmosfera «morală»" – cu alte cuvinte, imorală – pe care o respiră „mitícii" regățeni. Este „o viață netrebnică", scria Slavici revoltat, cu „oameni pe care îi găsim în mahalalele Bucureștilor". Cronicarul dramatic Slavici nu înțelegea care era, în economia piesei, „importanța relațiunii intime între Veta și Chiriac". Ce nu înțelegea în 1879, el va prelua în romanul său în 1894. În ochii lui Slavici, jupân Dumitrache era „singura figură serioasă și cinstită" din scenariul acestei piese imorale. Păcat că „acest om e nătărău [= prost]" și păcat că „autorul își bate joc [de el]" (557, pp. 351-354).

N-a fost Slavici singurul intelectual contemporan care a gândit în acești termeni. La începutul anului 1879, directorul general al teatrelor, prințul Ion Ghica, după ce a încercat (în zadar) să-i cenzureze lui Caragiale unele pasaje din scenariu, a scos piesa *O noapte furtunoasă* din repertoriu pe motiv de „imoralitate". La premieră, piesa a fost primită de public cu fluierături, iar presa a fost în general nefavorabilă. Principalul reproș: *imoralitate*. Piesa *O noapte furtunoasă* a fost repusă pe afiș abia la sfârșitul anului 1883, după aproape cinci ani, când Ioan A. Cantacuzino i-a luat locul lui Ion Ghica la direcția teatrelor (200, pp. 531-551). Constantin Bacalbașa își aduce aminte că reluarea piesei *O noapte furtunoasă* a provocat „un scandal general", piesa fiind „privită ca o rușine și o trivialitate" (410, pp. 204-205).

„Amantul ginere"

Revin la romanul *Mara*, a cărui acțiune se desfășoară înainte și după războiul din 1866 dintre Austria și Italia lui Garibaldi. În mod paradoxal, ceva din structura de *ménage à trois* concepută

de Caragiale în piesa din 1879, în mahalaua bucureșteană Dealul Spirii (jupân Dumitrache + coana Veta + calfa Chiriac), se va regăsi în romanul lui Slavici în 1894, în satul Lipova din vestul Transilvaniei (jupân Bocioacă + coana Marta + calfa Trică).

Hârjoana sexuală pe care o practică Marta cu Trică poate să aibă și o altă semnificație decât cea deja prezentată („dreptul” erotic al jupânesei asupra calfei jupânului). În calitatea ei de viitoare soacră, Marta pare să îl inițieze sexual pe Trică, în calitatea lui de viitor ginere. Ea pare să îl pregătească pe tânăr (în vârstă de circa 18 ani) pentru relația erotică pe care urmează să o întrețină cu fiica ei, Sultana (în vârstă de vreo 13 ani). „Prea ești copil, și eu sunt femeie prea trecută”, îi spune Marta lui Trică în timp ce se îmbrățișează cu acesta în podul casei (409, p. 267). Pare că ne aflăm în zona motivului mito-folcloric inventariat de Stith Thompson la *T417.1. Mother-in-law seduces son-in-law* („Soacra își seduce ginerele”), înrudit cu motivul *T417. Son-in-law seduces mother-in-law* („Ginerele își seduce soacra”) (1, p. 385).

Faptul că Marta este abia viitoare soacră, iar Trică viitor ginere, nu schimbă datele problemei. Feciorul Trică trebuie să fie „dezvirginat” de către jupâneasa Marta spre beneficiul fiicei acesteia. Slavici subliniază explicit că Trică urmează să treacă prin două așternuturi, cel al mamei și cel al fiicei:

> Nu știu ce va fi gândind Bocioacă – zice Trică –, dar nevasta lui știu că nu pentru fata ei, ci pentru sine vrea să mă ție.

Mai experimentată, Mara își liniștește fiul. Nu este vorba despre o excepție, ci mai degrabă de un obicei:

> Nu este singura mumă care-și mărită fata după băiatul ce-i place ei (409, p. 280).

Cam la fel gândesc și personajele din romanul lui G.M. Zamfirescu *Maidanul cu dragoste* (1933). Mentalitatea rurală migrează, odată cu oamenii, de la sat la periferia orașelor, la mahala. Proprietăreasa unor case din mahalaua bucureșteană Basarab, jupâneasa grecoaică Salomia, îl iubește pe unul dintre chiriașii săi, pe rusul Ivan. Ea încearcă să-l cupleze pe acesta cu o femeie, astfel încât „să-l lege pentru totdeauna de fusta ei”:

> Salomia, dacă ar fi avut o fată, nu s'ar fi sfiit s'o mărite cu Ivan, numai ca să nu-l piardă. Firește că nu ar fi fost ea singura ibovnică din mahala care și-ar fi făcut amantul ginere. […] Între boieri, schimbul de ibovnic de la mamă la fiică […] se face cu ușurință (135, II, pp. 62-63).

Scenariul se repetă, cu mici diferențe. Să luăm „o veche istorie", întâmplată în 1710 în Moldova domnitorului Nicolae Mavrocordat. Boierul G. Sion (*Suvenire contimpurane*, 1888) povestește despre un tânăr cherestegiu turc, Osman Cuciuc, care se îndrăgostește de fata unui preot, Ilenuța, o fecioară de cinci-sprezece ani. Preoteasa (32 de ani), mama fetei, îl seduce sexual și îl atrage în budoarul ei. Până la urmă, Ilenuța îi va deveni soție turcului Cuciuc, iar preoteasa îi va deveni soacră. Dar până atunci, feriți de bănuielile preotului, pentru ca amândoi să aibă de câștigat (preoteasa să-l aibă mereu prin preajmă pe cherestegiu, iar acesta să o curteze și să o dezvirgineze pe adolescenta Ilenuța), cei doi stabilesc o strategie comună:

> Chibzuindu-se amândoi cum să facă, ea pentru ca să poată aduce pe Cuciuc mai des prin casă, iar el pentru ca să se poată apropia de fată, au venit la ideea ca turcul [Osman Cuciuc] să se arate către popă că voiește să se boteze și prin urmare că dorește a învăța carte românească și a se catehisi (28, p. 93).

În prima sa nuvelă (*Duduca Mamuca*, 1861), B.P. Hasdeu și-a pus eroul, „studintele" N.N. Teodoriță (un *alter ego* al autorului), să-și povestească „prima sa dragoste". Adolescentul Teodoriță a încercat o realție sexuală cu fecioara Emilia, dar mama acesteia (în vârstă de 57 de ani) s-a strecurat în locul fiicei sale în pat și l-a inițiat sexual pe protagonist, „dezvirginându-l". „Ceea ce nu știți – povestește Teodoriță – e mirarea mea când Emilia [de fapt mama acesteia – n. A.O.] mă dăscălea: «nu așa… ia așa…» etc. După trei ore, petrecute într-un extaz [de] nedescris, profesoara mea mă concediază." Este unul dintre acele „farse de așternut" (engl. *bedtricks*) de care sunt pline literaturile și mitologiile lumii (vezi 75).

Isprava sexuală descrisă de Hasdeu nu își are originea în mitemul clasic *Mother and daughter as rivals in love* („Mama și fiica rivale

în dragoste”) (Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, motivul *T92.6*) (1, p. 350), ci în scenariul inițierii sexuale a ginerelui de către soacră. Mai târziu, ca „studinte” la Universitatea din Harkov, Teodoriță (în vârstă de 17 ani) va folosi el însuși acest tip de *bedtrick*, plasând un coleg de facultate în locul său în patul duducăi Mamuca (în vârstă de 16 ani) (222, pp. 171 ș.u.).

Anume aceste episoade ale nuvelei au declanșat un imens scandal, dar nu în lumea fictivă a prozei, ci în cea reală a prozatorului. În 1863, Hasdeu a fost demis din învățământ (de o comisie condusă de Titu Maiorescu) și i s-a intentat la „Curtea Criminală” un proces juridic (la care a participat „toată *smântâna* Ieșului”), fiind acuzat de „încălcarea moralității publice”.

Revenind la *Mara*, de data aceasta Ioan Slavici nu se mai întreabă care este, în economia romanului, „importanța relațiunii intime” dintre soția jupânului și calfa de încredere a acestuia, așa cum o făcuse cu cincisprezece ani înainte la piesa lui Caragiale. Slavici face cumva echilibristică pe sârmă. El vrea să descrie o ambiguă cutumă erotică arhaico-tradițională, dar fără să o prezinte în mod explicit. Aparent paradoxal, jupâneasa Marta nu are de ce să ascundă relația ei sexuală cu calfa Trică. Pentru o mentalitate tradițională, această relație nu pare să fie nici imorală, nici ilicită:

> Dragostea, așa știa dânsa [= Marta], e cu păcat și fără păcat: iar aceasta [cu Trică] era dragoste fără păcat, pentru care nu și-ar fi făcut mustrări nici dacă Trică i-ar fi fost ginere.

Dacă relația erotică dintre Marta și Trică este (de ce oare?) o „dragoste fără păcat”, atunci nici jupânul Bocioacă n-ar trebui să se scandalizeze. Și nici n-o face. Onorabilul jupân Bocioacă este starostele breslei cojocarilor și organizatorul ritualurilor de inițiere din cadrul tuturor breslelor (a cojocarilor, a măcelarilor etc.). În pofida faptului că este un mic-burghez foarte conservator (sau poate tocmai de aceea), Bocioacă nu este îngrijorat deloc de relația erotică pe care nevasta sa o întreține cu viitorul său ginere:

> Prea mult nu-i pasă [lui Bocioacă] – îl liniștește Marta pe Trică –, și lucru mare n'ar fi nici chiar dacă ne-ar vedea [îmbrățișându-ne] (409, pp. 280-283).

Spre deosebire de jupân Dumitrache (din *O noapte furtunoasă*), jupân Bocioacă nu pare să aibă „ambiț". El nu-și apără cu spada în mână „onoarea lui de familist", ca omologul său, mic-burghezul bucureștean. Stilul eroico-patetic (și, prin asta, ridicol) în care cherestegiul îl atacă *manu militari* pe presupusul amant al Vetei (fiind ajutat de Chiriac, adevăratul ei amant) este preluat din spiritul kitschos al unor texte de tip *Dramele Parisului*, pe care le citea și recitea jupânul Dumitrache, ca și alde cumnată-sa Zița.

În localitățile Lipova și Radna din zona Aradului, într-un mediu cu mentalitate foarte tradițională și conservatoare din punct de vedere social și moral, toată lumea (Mara, Trică, Marta, Bocioacă etc.) privește cu înțelegere suspectă o relație sexuală care, în alte circumstanțe, ar fi fost considerată inacceptabilă și scandaloasă.

Pare neverosimilă credulitatea, naivitatea și indiferența de care dau dovadă cei doi jupâni, Dumitrache (imaginat de Caragiale) și Bocioacă (imaginat de Slavici), în privința relațiilor amoroase pe care le întrețin jupânesele acestora cu calfele lor „de încredere". Vorba zicalei: „Nu știe bărbatul ce știe tot satul".

Din acest punct de vedere, relația dintre tânăra grecoaică Maro, soția simigiului grec Tino Stavros, și ucenicul acestuia, „ilfoveanul" Nedu este atipică (G.M. Zamfirescu, *Maidanul cu dragoste*, 1933). Bătrân și impotent, jupânul Tino nu numai că nu este indiferent la împerecherile senzuale dintre frumoasa Maro și atleticul Nedu, dar chiar el le organizează și le oficiază, ca pe niște „ceremoniale păgâne" (135, I, pp. 255-257). Doar astfel poate și el să participe (fie și prin intermediul unui substitut) la orgasmul, la explozia erotică a soției sale. Un *ménage à trois* halucinant și degradant, care îl satisface sexual, dar îl și devastează pe jupânul covrigar din mahalaua bucureșteană Basarab.

32. „Dreptul" socrului asupra nurorii

Interdicția incestului

În Vechiul Testament, relațiile sexuale dintre socru și noră sunt considerate un mare păcat incestuos, fiind pedepsite cu moartea amândurora:

> Dacă cineva se va culca cu nora sa, amândoi să fie pedepsiți cu moartea, căci au săvârșit o nelegiuire și sunt vinovați (*Leviticul* XX, 12) (90, p. 388).

Pentru a fi mai puternică, interdicția se referă și la vederea goliciunii:

> Să nu descoperi rușinea nurorii tale; ea este femeia fiului tău (*Leviticul* XVIII, 15) (90, p. 379).

De multe ori însă, o interdicție explicită (*lex scripta*) ascunde în spatele ei existența unei practici mai mult sau mai puțin uzuale. Un obicei care nu se practică nu are de ce să fie interzis. Totuși, chiar textul veterotestamentar consemnează un astfel de păcat sexual, între Iuda și Thamar, soția fiului său. Este drept că el se produce fără vrerea și chiar fără știrea lui Iuda, având în vedere că, pentru a-și atinge scopul, Thamar s-a deghizat într-o prostituată:

> Ea [= Thamar] și-a dat hainele de văduvă, s-a înfășurat într-un văl ușor, s-a făcut frumoasă și s-a așezat la poarta Ainan […]. Văzând-o, Iuda a crezut că-i o desfrânată, căci ea își ascunsese fața și n-a recunoscut-o. S-a abătut din drum pe la ea și i-a zis: „Lasă-mă să intru la tine", căci nu știa că e nora sa […]. [Iuda] a intrat la ea

> și ea a rămas grea de la el. Apoi [Thamar] s-a sculat, și-a dat jos vălul și s-a îmbrăcat din nou în hainele de văduvă (*Geneza* XXXVIII, 14-19) (90, p. 142).

Nu am să intru acum în detaliile interdicțiilor incestului în comunitatea românească arhaică și tradițională. Ele au fost studiate de alți cercetători (Lazăr Șăineanu, Ion Taloș, Nicolae Constantinescu ș.a.). Există mai multe tabuuri sexuale care se referă la incestul dintre rudele de sânge (frate-soră, mamă-fiu, tată-fiică etc.), dintre rudele spirituale (naș-fină, nașă-fin) și dintre rudele prin alianță (socru-noră, soacră-ginere etc.). La popoarele așa-zise „primitive" sunt interzise mai ales relațiile dintre socru și noră și cele dintre soacră și ginere. Nu numai relațiile sexuale sunt prohibite, ci și relațiile sociale (a se întâlni, a se vedea, a comunica unul cu altul etc.) care le pot încuraja sau provoca pe cele dintâi. Astfel de tabuuri sunt atestate la triburi din Africa, cele două Americi, Australia, Melanezia, Polinezia și Siberia. De exemplu, în Banks Islands (din sudul Oceanului Pacific), un bărbat nu poate merge pe o plajă care a fost traversată de soacra sa până când urmele pașilor ei pe nisip nu au fost șterse de fluxul oceanului (52, II, p. 556). O interdicție cu fior poetic.

Despre relațiile sexuale dintre soacră și ginere am vorbit în capitolul 31, „«Dreptul» jupânului", la subcapitolul „«Dreptul» jupânesei". Este prilejul să trec acum în revistă relațiile erotice dintre socru și noră.

*

Cercetătoarea Constanța Vintilă-Ghițulescu a răscolit documentele aflate în Arhiva Mitropoliei și în Biblioteca Academiei în încercarea bine-venită de a da contur moravurilor comportamentale și năravurilor sexuale ale românilor din jurul anului 1800. Este vorba de recuperarea unor coordonate neprețuite ale istoriei sociale, ale „istoriei mici", cea „a oamenilor", și nu ale „istoriei mari", „a regilor".

Câteva documente din 1791 au schițat un studiu de caz, o poveste tragică, uitată și ignorată de lume chiar în timp ce se desfășura. Într-un sat din județul Prahova, țiganca roabă Rada este mereu violată de socrul ei, un oarecare Nedelea. Foarte

probabil, cei din familie (inclusiv soțul) cunosc situația, dar nu îi dau nici o importanță. În postul Crăciunului, Rada se hotărăște cu greu să se spovedească, mărturisind totul preotului Barbu din sat: „cum socrul o pândește când merge după lemne în pădure, cum o amenință cu cuțitul de nu vrea să-i accepte propunerile indecente sau dacă îi trece prin minte să spună cuiva secretul lor". Popa o ascultă, dar nu întreprinde absolut nimic. Ea continuă să vină la preot, să se confeseze și să ceară ajutor. El continuă să ignore situația. De ce tace preotul Barbu?! Nu este „dreptul" exercitat de socru un păcat?! Este, dar nu e unul chiar neuzual?! Poate că este un fel de „abuz uzual"?! Mai ales fiind vorba de comunitatea romilor robi, care ar trăi în promiscuitate?! Ar putea fi acestea percepțiile unui preot de țară în Valahia sfârșitului de secol XVIII?!

Până la urmă, zvonurile din sat îi aduc la fața locului pe zapciii din Ploiești, care îi amendează pe Nedelea și pe Rada. Cei doi plătesc „gloaba [= amenda] pe păcatul trupesc". Zapciii îi arestează pe amândoi, atât pe socru, cât și pe noră. Cu siguranță că autoritățile au considerat că nu era vorba de violuri practicate sistematic de socru, ci de o relație sexuală incestuoasă consimțită de ambele părți. După ieșirea din închisoare, socrul Nedelea își continuă metehnele. Disperată, într-o duminică dimineață, când întreaga comunitate iese după slujbă din Biserică, Rada își strigă în public durerea: „că socră-său Nedelea s-au împreunat trupește cu dânsa".

> Cazul nu stârnește reacția comunității – conchide Constanța Vintilă-Ghițulescu – pentru simplul motiv că cei doi sunt robi, inferiori celorlalți locuitori ai satului. Or, starea lor civilă este mai totdeauna incertă, obiceiurile și moravurile lor sunt rele și proaste. Ca atare, cu ei se poate întâmpla orice, important fiind să se înmulțească [astfel] ca mânăstirea sau boierul să dispună de cât mai multe brațe de muncă. Din acest motiv autoritățile intervin atât de lent și fără a fi interesate să impună pedepse drastice. (120, pp. 121-123)

Socrul care trăiește cu nora în cultura tradițională rusă

După Războiul de Independență (1877-1878) și *Tratatul de la Berlin* (1878), România s-a confruntat cu problema integrării Dobrogei între granițele sale (și mai ales a integrării populației Dobrogei). Era vorba de un teritoriu cu populație eterogenă, compusă din diverse minorități etnice și confesionale (turci, tătari, ruși lipoveni, greci, bulgari, armeni, găgăuzi etc.) (564). Gradul de toleranță al românilor trebuia să crească. Mai multe personalități au făcut, în acest sens, unele gesturi simbolice. În 1887, Mihail Kogălniceanu a înființat satul „Două mai" (2 Mai, în sudul litoralului românesc), având ca primi locuitori ruși lipoveni, din secta rascolnicilor („de rit vechi"), fugiți de prigoana ortodoxiei rusești. În 1910, ca semn de bunăvoință față de populația islamică din regiune, a început să fie construită Marea Moschee din Constanța, avându-l drept ctitor chiar pe regele Carol I. Lucrările s-au încheiat în 1913 și turco-tătarii din oraș o numesc până azi „Geamia Regelui" (*Kral camisi*).

La circa trei decenii după înglobarea Dobrogei, Mihail Sadoveanu a făcut o vizită de documentare în acest (nou) ținut românesc, o „țară plină de felurite neamuri". El și-a publicat în 1914 un fel de „jurnal de călătorie", intitulat *Priveliști dobrogene* (304). Credibilitatea scriitorului, abilitățile sale literare și simțul său acut de observație au făcut ca volumul scris cu acest prilej să conțină importante informații etnologice privind diversele populații care locuiesc în regiunea dintre Dunăre și mare. Mai ales informațiile privindu-i pe lipovenii sectari (o minoritate etnică și confesională mai puțin studiată de etnologii români) sunt extrem de prețioase.

Specializat în imaginea rusului și a Rusiei în literatura română, Leonte Ivanov este mai rezervat în această privință. El crede că paginile despre lipovenii din Dobrogea semnate de Mihail Sadoveanu ar fi pline de stereotipii și de „imagini mitificate" (561, pp. 50-54). Un intelectual rus (poet și publicist) de la jumătatea secolului al XIX-lea, Ivan Aksakov (*Scrisori din Basarabia*, 1848), admite că lipovenii au fost „urmăriți și persecutați" de „Biserica creștină [rusă]", dar și faptul că aceștia „trăiesc în cea mai mare parte în

desfrâu" (565). Sintagma „a trăi în desfrâu" este puternică, dar nu și suficient de lămuritoare. Să-i dăm cuvântul lui Mihail Sadoveanu.

Adnotările scriitorului mustesc de informații puțin cunoscute și de semnificații greu de admis. Mai ales însemnările făcute în satul de pescari lipoveni Sarichioi (jud. Tulcea), de pe malul lacului Razelm. Lipoveni „sectari", „*hristianii* cei vechi", *bezpopovți* („fără popi"), dintre „cei care-și fac cruce mare" (din creștetul capului până la tălpi). „Cruce mare, drac bătrân!", zic românii. Este vorba de o enclavă etnică cvasiizolată, cu puține influențe exterioare, în care obiceiurile arhaice s-au conservat mai bine. Sadoveanu a fost găzduit de lipoveanul Chiprian, adjunct de primar în sat. Stând de vorbă cu acesta și cu alți săteni, s-a dovedit că gazda scriitorului face parte din comunitatea lipovenilor „norari", adică cei care trăiesc cu nurorile lor. Povestea lui este simptomatică pentru întreaga comunitate.

În primul rând, lipoveanul și-a căsătorit băiatul de vreo doisprezece ani, Petrușca, cu o fată de douăzeci de ani, „o femeie în toată puterea cuvântului". Necopt din punct de vedere sexual, un puștan desculț și cu părul blond decolorat, Petrușca a refuzat să se căsătorească, dar tatăl său a luat *nagaika* și l-a biciuit până l-a convins. Întrebat care este motivul pentru care a făcut asta, lipoveanul a dat vina pe tradiție și pe „legea lor cea veche și dreaptă" (304, pp. 31-38). Stând de vorbă cu consătenii lui Chiprian, Sadoveanu a aflat mai multe despre această cutumă. Iată, în rezumat, povestea unei stranii tradiții sexuale care se transmite din tată-n fiu:

> Bătrânul Chiprian, tatăl lui Petrușca, ne vorbea cu atâta blândețe și dragoste despre singuru-i fecior, despre averea bătrânilor și despre toate; – nu spunea însă că [Chiprian] are ca femeie o bătrână istovită de muncă și de bătăi, cu obrazul negru și mădularele uscate. Nora pe care o aducea în casă nu era pentru Petrușca, ci pentru el [= Chiprian]. Petrușca va crește și nevasta i se va ofili în vremea asta. Când Petrușca va fi bărbat, Chiprian va fi bătrân. Petrușca îl va bate și pe tatăl său, va bate mai ales și pe nevastă-sa de câte ori [el] se va îmbăta, – și când băiatul lui cel întâiu va avea treisprezece sau patrusprezece ani, și el, la rândul lui văzându-și nevasta sarbădă ca o momâie, își va aduce aminte de fapta plină de înțelepciune a bătrânului Chiprian… Va

spune și el băiatului lui multe despre averea și despre nevoia neapărată de însurătoare, îi va trage o bătaie și-și va aduce noră vrednică în casă (304, pp. 46-49).

Această poveste ieșită din comun ne pune în fața unui ciclu sociosexual care se autoregenerează. Motivația care pune în mișcare acest straniu mecanism biologic ar fi faptul că diverșii actanți din familie intră în (și ies din) perioada de potență sexuală în momente diferite. Lipoveanul „norar", *masculul alfa* (a cărui existență pendulează între munca grea a pescuitului pe mare și evadarea din realitate prin beție cruntă), îmbătrânește totuși mai încet decât soția sa, femeia „cu mădularele uscate". Pe umerii ei cad toate grijile și necazurile casei, inclusiv cruntele bătăi administrate de bărbat. Fiind bigam, acesta se culcă o perioadă cu nevastă-sa, apoi o dezvirginează pe noră în noaptea nunții simbolice a fiului său. Un timp, lipoveanul trăiește simultan cu noră-sa și cu nevastă-sa, pentru ca apoi (când muierea îmbătrânește și ajunge „sarbădă ca o momâie") să se culce doar cu nora sa.

El o numește pe soție *nevesta* (soție), iar pe noră printr-un diminutiv: *nevestka* (soțioară). Din punctul de vedere al muncilor domestice, nora devine sluga soacrei, iar din punct de vedere sexual devine sluga socrului. Toate acestea se întâmplă până când băiatul său devine matur și potent sexual. Atunci, acesta din urmă devine noul *mascul alfa* în familie, își snopește în bătaie tatăl (și nevasta), mai se culcă un timp cu nevastă-sa, până când îi alege băiețelului său (făcut de el sau de tatăl său) o soție tânără și plină de viață pe care o dezvirginează în noaptea nunții, trăiește cu ea ș.a.m.d. Ciclul sociosexual se reia.

În ceea ce privește relațiile dintre soacră și noră (în general, nu anume la lipoveni), de ele s-a ocupat recent psihologul Aurora Liiceanu (*Soacre și nurori*, 2014). Mergând pe urmele autoarei indiene Veena Venugopal (*The Mother-in-low*, 2014), Aurora Liiceanu vorbește despre fenomenul de „desexualizare a nurorii". Cu alte cuvinte, despre „obișnuința soacrei de a interzice nurorii să aibă relații sexuale cu fiul ei, obligând-o adesea să doarmă cu ea [în pat] sau dându-i sarcini domestice care o epuizează fizic și o fac să cadă răpusă seara" (566, p. 31). Lazăr Șăineanu a decelat basme românești care au ca temă „soacra care însărcinează pe nora ei cu munci grele" (147, p. 565; 700, p. 11). La romii tradiționali,

nora tânără (*terni bori*) „doarme la spatele soacrei" pentru a nu întreține relații intime cu soțul ei (567).

Sociologul maghiar Erdei Ferenc (citat de Géza Róheim) se referă la un alt fel de înfrânare de către soacră a vieții sexuale a tinerilor căsătoriți, de data aceasta din Ungaria secolului al XIX-lea. Soacra (de regulă soacra-mare) „îi impiedică pe soți să-și petreacă noaptea în patul lor conjugal" (632, p. 427). Trebuie spus că, în aceste cazuri, una dintre principalele motivații ale recursului la abstinență sexuală era de natură economică, și anume aceea de a nu da naștere la mai mult de un copil, pentru a nu fărâmița averea.

Revenind la mecanismul social și sexual practicat de lipovenii „norari" și descris mai sus, el pare să fi fost adus din Rusia: „Obiceiul lipovenilor de a[-și] însura [cu de-a sila] băieții – spune Mihail Sadoveanu – e adus din mijlocul Rusiei, de unde sectarii aceștia au fugit" (304, p. 47). Lingvistul Stelian Dumistrăcel a abordat și el cazul rușilor „norari" (8, p. 232), citându-l printre alții pe antropologul ceh Lubor Niederle (562). În limba rusă, această practică sexuală era cunoscută sub numele de *snohacestvo*, de la rus. *snoha* („noră"). Conviețuirea sexuală a socrului cu nora era un fenomen atât de uzual în anumite regiuni ale Rusiei și în anumite straturi sociale, încât definiția termenului *snohacestvo* apare în mai toate dicționarele explicative ale limbii ruse.

Ilustrul lingvist și folclorist rus Vadimir Dal a abordat și el acest straniu fenomen sociosexual. În dicționarul său de la jumătatea secolului al XIX-lea figurează termenul *snohar* (sau s*nohaci* sau *snoșnik*), desemnându-l pe „socrul care trăiește ilegal cu nora sa". Este o „vorbă de ocară" – conchide Dal – și o „faptă ilegală" (*Tolkovîi slovar*, 1863-1866) (494, IV, p. 249). Mihail Sadoveanu a fost inspirat când a echivalat rusescul *snohar* cu românescul „norar".

Vorbind despre „promiscuitatea sexuală" în care trăiau vechile populații de slavi, Stelian Dumistrăcel conchide că „la slavi a persistat mult timp nu numai poligamia și poliandria, ci și obiceiul, de tradiție veche, numit de ruși *snohacestvo*, care permitea tatălui, ce-și însura fiul impuber, să trăiască provizoriu cu nora sa". „Reflexe târzii ale practicii [*snohacestvo*] – adaugă Stelian Dumistrăcel – se găsesc și în proza «moralizatoare» a lui Lev Tolstoi" (8, p. 232).

Se pare că unele „reflexe târzii" ale acestor practici au supraviețuit și în proza lui Mihail Șolohov (*Donul liniștit*, 1928-1940). Romancierul le plasează prin 1916, în satul de cazaci Tatarski de pe Don. Tatăl protagonistului romanului, bătrânul Pantelei Prokofievici Melehov, traversează un episod erotic cu propria sa noră, Daria. Având soțul plecat pe front, Daria încearcă să-și seducă sexual socrul: „N-am bărbat de un an! se justifică Daria. Cu cine vrei să simt și eu că trăiesc? Cu dulăul?". Actul sexual propriu-zis este până la urmă ratat: „Nu vrei? Sau nu poți?", îl chestionează Daria pe socrul său. „Te pomenești că are dreptate! s-a gândit ulterior Pantelei. Poate c-ar fi trebuit să primesc a intra în păcat cu dânsa?!" (563, pp. 492-493).

În secolele XIX-XX, la ruși și la lipoveni obiceiul era răspândit și nu prea crea probleme etice sau juridice. Toată comunitatea cunoștea situația, dar închidea ochii: „La noi asta nu-i [de] mirare", i-a spus lipoveanul Chiprian lui Mihail Sadoveanu, având totuși un zâmbet de oarecare jenă, încercând să se explice în fața „domnilor de la oraș". El era adjunct de primar în satul Sarchioi (jud. Tulcea) și probabil că știa câte ceva (chiar dacă nu foarte multe) despre drepturile și obligațiile legale.

> Obiceiul [lipovenilor „norari"] – conchide Sadoveanu – e răspândit, și se pare că pravoslavnicii creștini nu prea fac o taină adâncă ei în de ei de faptele astea.

Totuși, din punctul de vedere al moralei creștine, se pare că erau unele probleme. Chiar Sadoveanu povestește o întâmplare autentică dintr-un sat rusesc în care *norarii* sunt considerați păcătoși. Chinuindu-se cu odgoane și scripeți, enoriașii din satul respectiv nu reușeau în nici un fel să ridice și să monteze noul clopot în turnul bisericii. Preotul a presupus că asta se întâmplă „din pricina păcătoșilor de *norari*". Resemnați, aceștia s-au retras din biserică și ceilalți enoriași au reușit să monteze clopotul la locul său (304, pp. 47-49).

Povestea îmi aduce aminte de un film al lui Andrei Tarkovski (*Andrei Rubliov*, 1966) despre viața celebrului iconar rus din secolul al XV-lea. În film (scenariul: Andrei Tarkovski și Andrei Mihalkov-Koncealovski), enoriașii dintr-un târg nu pot să confecționeze un clopot de biserică din cauza păcatelor oamenilor. Doar un băiat lipsit de păcate reușește să-l toarne din bronz.

Îmbătrânirea prematură a fetelor

Sigur că nu toate aspectele existențiale prezentate mai sus în viața lipovenilor *norari* sunt inedite din perspectiva vieții unei familii în satul arhaic și tradițional românesc. Îmbătrânirea prematură a adulților și mai ales a femeilor este o caracteristică nu numai a spațiului românesc, dar a întregii zone est-europene. Nu întâmplător călătorii central-europeni (în speță cei germanofoni) din secolul al XIX-lea erau șocați de această situație. Ei basculau cu ușurință de la elogierea frumuseții fetelor române la dezgustul față de rapida lor îmbătrânire.

> Pe cât de drăgălașe și vrednice de-a fi iubite sunt fetele valahe – scria germanul Edmund Freiherr von Berg în 1860 –, pe atât de puțin se poate spune același lucru despre femei care, odată cu vârsta, se neglijează tot mai mult, încât până la urmă nici chiar la cele bogate nu mai rămâne vreun semn din frumusețea de odinioară. (150, pp. 103-104)

În 1881, după ce a admirat extatic frumusețea clasică a fetelor române din Banat, neamțul Alexander Heksch s-a arătat dezamăgit: „Această frumusețe dispare, însă, curând. O româncă de 30 de ani este de-a binelea bătrână; e adevărat că la această vârstă e de-acum bunică" (150, p. 108). Asta ar însemna că ea naște pe la 14-15 ani și fiica ei la fel. În fine, în aceeași epocă (în 1871), cernăuțeanul Karl Emil Franzos (coleg de școală cu Eminescu) a fost cel mai explicit în această privință:

> Soția română e sclava bărbatului. Nu numai pentru că el își exprimă foarte des dragostea prin dungi vărgate pe trup (asta n-ar fi o particularitate a românilor, ci se întâmplă la toate popoarele răsăritene), dar mai cu seamă pentru că de-acum înainte toată grija casei cade asupra ei. Ea nu e ajutoarea soțului, ci slujnica lui. […] Această muncă grea, acest efort explică și de ce, înfloritoare la cincisprezece ani, româna devine matură la treizeci, iar la patruzeci e bătrână de-a binelea (150, p. 186).

Un alt aspect atestat și în spațiul românesc este căsătoria făcută foarte de timpuriu. Dar nu seamănă cu obiceiul lipovenilor *norari*

prezentat mai sus (mire de 13-14 ani, mireasă de circa 20 de ani). La români, de regulă situația este inversă: mireasă adolescentă, mire tânăr. Și asta tocmai pentru că anume fetele îmbătrâneau prematur. Pravilele românești de la jumătatea secolului al XVII-lea fixau foarte jos vârstele minime la care căsătoria era permisă. În *Îndreptarea legii* (*Pravila lui Matei Basarab*, Târgoviște, 1652), la glava 203 se stabilea dreptul la căsătorie pentru băieții care au împlinit 14 ani și pentru fetele care au împlinit 12 ani (120, p. 116). La începutul secolului al XVIII-lea, Dimitrie Cantemir nu este explicit în această privință: „Moldovenii își însoară copiii la vârsta la care trebuie să se facă, după legile bisericești, cununia" (26, p. 215). La românii din Macedonia, scria Teodor T. Burada în 1883, fetele se puteau mărita „de la vârsta de 12 ani", iar flăcăii se puteau însura „de la 18 ani" (153, p. 73). Cu toate acestea, unele fete încercau să se mărite chiar mai tinere, pe la zece ani:

Nu vrea mama să mă mărit,
Ci îmi zice că sunt mică,
Mică, mică ca potârnichea.
Scoală mamă și mă mărită,
Nu sunt fată de nouă ani,
De nouă ani călcai pe zece (153, p. 74).

La comunitățile tradiționale de romi sunt foarte uzuale situațiile când ambii miri sunt adolescenți (fetele de 12 ani, băieții de 14 ani) (567), dacă nu chiar copii de 7-10 ani. O strofă a lui Geo Bogza vorbește despre începutul vieții sexuale la fetele din șatră:

Doar câteva frunze trecând peste burtă
Să le țină-n umbră prea trupească turtă
Cu drag împărțită de la zece ani
Celor care-n șatră sunt frumoși țigani
(„Tam-tamul paparudelor apropiate", 1933) (146, p. 51).

Și totuși, în mod surprinzător, am găsit atestat printre românii din Banat, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, obiceiul cununării băieților adolescenți cu fete mature. Cei care prezintă aceste informații sunt destul de credibili, fiind cunoscuții frați germani Arthur și Albert Schott. În spiritul fraților Jacob și Wilhelm

Grimm (cu care au și colaborat), frații Schott au cules și publicat în 1845 o colecție de „basme valahe", însoțind-o de un studiu consistent „despre poporul valah". Din păcate, frații Schott nu au explicat care este adevărata motivație a unui astfel de obicei neuzual, mulțumindu-se să constate că moralitatea sexuală a valahilor este „foarte ambiguă":

> Moralitatea la valahi e în unele privințe foarte ambiguă. Relația dintre cele două sexe nu e de fel cum ar fi de dorit. Întâlnești adesea băieți de 13-14 ani, căsătoriți cu fete de 20-24 de ani, care, în afară de capul descoperit, cu greu mai pot avea ceva feciorelnic (*Walachische Märchen*, 1845) (313, p. 88).

Tatăl-socru: inițiator sexual al fiului și deflorator al nurorii

Există în cultura tradițională românească date care să ateste relații sexuale între socrul-mare și noră? Relații care să nu fie accidentale. Este atestat un tip de povești populare (un fel de snoave) în care mirele nu poate să o dezvirgineze pe mireasă (pentru că îi e frică, pentru că nu știe cum să procedeze etc.) și o face tatăl-socru în locul său. Socrul-mare își dezvirginează nora. Sunt povești în care tatăl (uneori împreună cu mama) își inițiază sexual fiul și nora. Într-o poveste populară culeasă în Muntenia în 1932 (cu „jidani" ca personaje), „puiul de jidan" Ițic nu-și dezvirginează mireasa în noaptea nunții de frică, pentru că – zice el – „pizda femeii mușcă" (sindromul *vagina dentata*). Atunci părinții încearcă să-și inițieze sexual fiul și nora. Tatăl tânărului Ițic se împerechează cu mama acestuia, de față cu cei doi miri, pentru a-i învăța pe aceștia cum să procedeze. Această inițiere sexuală nu dă însă roade. Atunci tatăl-socru își schimbă tactica:

> [Îi] luă pe Ițic și pe nevasta lui Ițic, îi duse într-o odaie, așează pe noră-sa pe pat și-i trase un futai în lege, în timp ce Ițic se uita, ca să învețe. După ce termină, [tatăl îi] zise: „Ai văzut, băiete? Așa să faci și tu!".

Replica nurorii are menirea să declanșeze amuzamentul ascultătorilor poveștii populare:

> Dar noru-sa, care, se vede treaba, îi plăcuse proba, zise: „Tată[-socrule], Ițic e prost, Ițic o să uite! Mai fă o dată!" (256).

Într-o altă poveste populară (cu personaje romi), culeasă de folcloristul Emilian Novacoviciu în Banat pe la începutul secolului XX, scenariul este asemănător. Când țiganul Laie, „băiat nevrâstnic", ajunge adolescent (adică „îi ajunge pula la cur", cum spune povestitorul popular), el se hotărăște să se căsătorească cu Sanda, „fată nevrâstnică, întocmai ca și el". După câteva nopți de încercări zadarnice, Laie îi declară tatălui său că nu-și poate dezvirgina nevasta adolescentă. Tatăl îl învață cum să procedeze, dar fiul tot nu reușește. „Apoi vină de-mi arată – zice Laie disperat –, că io nu pot." Tatăl său o ia pe noră-sa și o deflorează demonstrativ chiar în fața fiului:

> Te pui așa, o pui așa, împingi așa. Freci așa, așa, așa… aha! Iac-așa și ești gata, bre… Ia fă și tu ca mine, năucule!

În 1930, etnograful bănățean Emilian Novacoviciu a inclus această stranie poveste în ceea ce el însuși a numit „folclor pornografic" (446, pp. 78-79). Despre o „interesantă literatură pornografică" în folclorul nupțial românesc, plină de „obscenitățile ce răsună la mesele mari ale nuntașilor (în fața mirelui și miresii)", a vorbit și Tudor Pamfile înainte de 1915 (175, p. 78). Iată o strofă de lirică licențioasă, culeasă în 1949 în satul Mogoș din județul Alba. Fiind puber, fiul își îndeamnă tatăl (sau fratele mai în vârstă) să se culce cu iubita lui. Și asta pentru că tatăl (sau fratele mai mare) este „mai mare-n ciocălteu [= falus]" decât el:

> Asta-i fata, fute-o tata,
> De nu tata, încă ieu,
> De nu ieu, un fra' de-a[l] mneu
> Că-i mai mare-n ciocălteu (102, p. 127).

Prin licențiozitatea lor, cele două povești populare rezumate mai sus sunt satirice. Sunt „satirice" chiar și în sensul etimologic al cuvântului, satira fiind la greci și romani o scriere având ca personaje satiri obsceni, din alaiul zeului Dionysos. Interesant este faptul că în aceste povești personajele nu sunt români, ci

„străini" (evrei, romi etc.). Dar, analizate cu atenție, se vede că ele nu fac parte propriu-zis din folclorul evreiesc sau din cel țigănesc, ci sunt povești populare românești puse pe seama unor alogeni. Fiind „păgâni", „necreștini" etc., pe seama „jidanilor" și „țiganilor" se pot pune orice năzdrăvănii. Probabil că povestitorii populari au ales această soluție din cauza formulelor „pornografice" folosite și mai ales din cauza subiectului tabu al poveștii (de pildă, tatăl-socru inițiindu-și sexual fiul și dezvirginându-și nora).

Pe la 1876, spre amuzamentul participanților la cenaclu, Ion Creangă a citit (sau a povestit) la *Junimea* „Povestea lui Ionică cel prost" (214, p. 220). Din punct de vedere structural și tematic, povestea populară culeasă de Creangă seamănă cu cele două snoave folclorice comentate mai sus. Chiar dacă protagonistul este român sadea, tot se accentuează caracteristicile sale de alogen, de om „străin" (de sat): „Așa era [Ionică] de strein, de parcă era căzut din ceriu" (335, p. 16). El este inițiat sexual de un cuplu proaspăt căsătorit, Vasile și Catrina. Mai întâi, în mod pedagogic, Vasile se împerechează cu Catrina în fața lui Ionică. Apoi urmează proba practică: Ionică însuși se culcă cu Catrina la îndemnul celor doi. Protagonistul poveștii nu este inițiat de părinți pentru că „n-avea nici tată, nici mamă". În schimb, Ionică este convins că Vasile știe să facă dragoste cu Catrina pentru că a fost inițiat sexual de părinții săi: „[Știi pentru] că ai avut tată și mamă să te învețe. Dar eu de la cine era să învăț, că am rămas de mic copil sărac de părinți…" (335, p. 20).

În acest tip folcloric narativ există și o poveste populară (culeasă într-un sat din Transilvania, județul Sălaj) având ca personaje tot numai români. Băiatului îi este frică să-și defloreze nevasta, crezând că vaginul îi poate mușca penisul (din nou motivul mitic *vagina dentata*). Și de data aceasta, tatăl-socru participă activ la dezvirginarea nurorii, dar nu prin prestarea actului sexual (ca în poveștile de mai sus), ci prin amenințarea băiatului că, dacă nu se culcă cu nevastă-sa, îl împușcă: „No, tu te puni aici și-ți faci treburile [sexuale] cu fata. Dacă nu, te pușc". Între groaza băiatului de a fi împușcat de tatăl său și spaima de a fi castrat de vaginul soției sale mai puternică s-a dovedit a fi prima:

> Și-atunci el [a zis]: „Mai bine [vaginul] să mă muște decât [tata] să mă puște!" (173).

33. „Dreptul" stareţului

„Fă ce zice popa, nu ce face popa!"

La începutul secolului al XVIII-lea, mitropolitul Antim Ivireanul a creat prin *Didahiile* sale o adevărată „teologie a păcatului", punând în scenă imoralitatea voluptăţii erotice. Pentru el, femeile erau „netremnice şi îndemnătoare la lucruri rele". Toate viciile, dar mai ales cele sexuale („dulceaţa amară a unii împuţite curvii"), au fost demonizate de mitropolit („Cel ce face păcatul de la diavolul este"), Iadul fiind „plata cea desăvârşită a păcatului":

> Gândeşte [...] cum că ţ-ai spurcat sufletul şi trupul cu curvii, preacurvii, sodomii, soblazne [= poluţii], cu beţii şi multe mâncări, mâinile tale cu pipăiri grozave [= masturbare], cu strâmbătăţi şi cu răpiri [= siluiri], cu ucideri şi cu altele (*Didahii*, 1709-1716).

Mitropolitul se adresa nu numai mirenilor creştini, ci şi slujitorilor de cult, punându-le la îndemână adevărate „manuale ale confesorului". Preotul duhovnic trebuia să ştie „cum îl va întreba" pe bietul păcătos la „ispovedanie" şi „cum să-l îndirepteze" (*Învăţătură pentru ispovedanie*, 1710) (131, pp. 394-397).

Reglementarea tainei spovedaniei şi a penitenţei fusese realizată în 1215, la Vatican, la al patrulea Conciliu de la Lateran. De atunci şi până în zilele noastre, cele mai multe dintre păcatele confesate la urechea preotului au fost cu siguranţă cele de natură erotică. Vorba lui Michel Foucault:

> Sexul a fost materia privilegiată a mărturisirii (178, p. 48).

Faţă de rigorismul prelaţilor, mentalitatea ţărănească era mai flexibilă, mai laxă. Şi mai ludică. Se considera că „păcatele

de dragoste” mai mici nu trebuiau sancționate. Vorba aceea: „De pișcat și sărutat/ Nici popa nu dă păcat” (175, p. 78). Pe de altă parte, dacă tânărul nu păcătuia iubind, cu ce fapte tainice și gânduri ascunse se mai spovedea el preotului?! „Cine-n lume nu iubește/ La ce se mai spovedește?” (177, p. 159). Dar, pentru asta, și preotul trebuia să fie mai înțelegător și să-l binecuvânteze pe tânăr („Mergi, băiete, și iubește”), dându-i „dezlegare la păcat”:

Cine nu iubește-n lume,
Mă mir la popă ce spune,
Spune litii [= rugăciuni] și minciune,
Să-i dea popa-nchinăciune.
Și popa-l blagoslovește:
Mergi, băiete, și iubește,
La neveste tinerele,
Drag mi-i să trăiesc cu ele (176, p. 100; vezi și 175, p. 78).

Adeseori însă, preoții duhovnici aveau ei înșiși nevoie de duhovnici, nefiind nici ei scutiți de ispita păcatului. În jurul anului 1200, de pildă, Andreas Capellanus (André le Chapelain), preot la curtea din Troyes a contesei Marie de Champagne, scria în cartea *De amore* (*Despre iubire*) că nimeni, nici măcar clericul catolic, „nu trăiește fără păcatul cărnii”. Mai mult decât atât, „din cauza tihnei neîntrerupte și a hranei îmbelșugate”, anume clericii „sunt în mod firesc mai expuși tentației trupului decât ceilalți oameni” (318, p. 215).

Spovedania păcătosului se producea în spațiul intim și întunecos al confesionalului sau, la creștinii de rit ortodox, mai puțin „igienic”, sub *patrafirul* popii (ngr. *epi-trahilion* = „pe după gât”) (***560***). Preotul confesor (el a jucat în vechime rolul psihiatrului) trebuia să cunoască amănunte relevante, dar și voia să le audă. Ascultând nenumărate pățanii sexuale ilicite, relatate de enoriași cu sute de detalii licențioase, duhovnicii le vedeau cu ochii minții, fiind înclinați la fantezii erotice. Predispuși să păcătuiască întâi „cu gândul” și apoi „cu fapta”. Vorba unui vechi proverb românesc, consemnat într-un manuscris de la jumătatea secolului al XVIII-lea: „Pofta curviilor mult pân [= prin] priv[e]lă să aprinde” (mss. BAR nr. 273, 1759) (431, p. 246). „Pân privală”, dar și „pân

auzală" se aprinde „pofta curviilor". O spune explicit şi Antim Ivireanul la începutul aceluiaşi secol XVIII:

> [Ţi-ai spurcat] auzurile tale cu cântece şi cu cuvinte spurcate […], ochii tăi [ţi i-ai spurcat] cu necuvioase vederi şi cu semne curveşti (*Didahii*, 1709-1716).

„Sunt bărbaţi cari violează o femeie cu ochii", spune un personaj dintr-un roman al lui Octav Şuluţiu (*Ambigen*, 1935) (430, p. 26). Sistemul senzorial joacă un rol determinant. Restul este o problemă de imaginaţie. Principalul organ sexual nu este penisul sau vaginul, ci creierul.

*

Unul dintre primii noştri poeţi care au pus în discuţie ipocrizia preoţilor creştin-ortodocşi a fost Alecu Văcărescu, pe la 1795: „Popa de l-ai întâlnit/ Ţi se dă drept sfinţit/ Dar masca pe faţă şi-a potrivit" (668, p. 37). Când Eminescu scria într-un poem („Egipetul", 1872) despre „preoţimea desfrânată", cu siguranţă că nu se referea doar la preoţimea egipteană antică. O avea cumva în vedere şi pe cea română, creştin-ortodoxă, contemporană cu poetul. Sunt destui popi şi călugări desfrânaţi în literatura română. Nu am să-i trec aici în revistă. Prozatorul răspopit Damian Stănoiu a construit pe seama lor mai multe nuvele şi romane: *Călugări şi ispite* (1928), *Necazurile părintelui Ghedeon*, *Duhovnicul maicilor* (1929), *Alegere de stareţă* (1932), *O zi din viaţa unui mitropolit* (1935) etc.

Am să-l amintesc totuşi pe popa Gioarsă, personaj colorat dintr-un roman al lui Vasile Voiculescu (*Zahei orbul*, 1947-1958), pentru că el continuă tradiţia egumenilor care se dedulceau la tinerele roabe ţigănci (vezi mai jos, chiar în acest capitol). Fiind văduv şi avându-şi parohia într-o mahala bucureşteană din preajma gropii de gunoi Florească, popa Gioarsă obişnuia să-şi aleagă de acolo câte o ţigăncuşă frumoasă. O aducea acasă pe post de slujnică şi de ţiitoare:

> [Popa Gioarsă] se prăpădea după ţigăncile tinere. Au ceva arzui [= arzător] în ele şi sunt şi mai ieftine.

48. Constantin Jiquidi, *Chiulhanul fariseilor*, caricatură pe coperta revistei *Moș Teacă*, 2 iunie 1896

După un timp, după ce descoperea anumite „cusururi ascunse ale popii” (adică anumite perversiuni sexuale), fata fugea în lume. Atunci popa Gioarsă făcea unele „cercetări” în Groapa Floreasca, până ce „ochea o nouă țigăncușe”. El poruncea unei codoașe bătrâne, Paraipanca (nevasta țiganului Paraipan), să-i pregătească și să-i aducă acasă pe noua fată (101, p. 215). Regăsim și în acest caz rolul bătrânei țigănci care le pregătește (le spală, le îmbracă, dar le și inițiază sexual) pe roabele fecioare pentru patul stăpânului, fie el boier, arendaș sau popă (vezi *supra*, 28. „«Dreptul» boierului asupra roabelor țigănci”).

Chiar căsătoriți fiind, unii preoți ortodocși nu se dădeau în lături să se culce cu vreo enoriașă sau să siluiască vreo servitoare. Iată cum sună mărturia reală, dintr-o jalbă din 1791, depusă la Mitropolie, semnată probabil de vreun vecin, care relatează cum un oarecare popa Toma a siluit-o, deflorând-o, pe tânăra sa slujnică, Pena:

> [Într-o seară], viind beat, [popa Toma] și-au scos preoteasa cu bătăi din casă afară și s-au apucat de fata aceasta [Pena] de au stricat-o [= a dezvirginat-o]. Și ca să nu țipe i-au astupat gura. Și această faptă de două ori au făcut-o într-acea noapte (406, p. 55).

În urma plângerii fetei, Mitropolia declanșează o anchetă, deschizând „o pricină". Confruntarea însă este asimetrică și nedreaptă. Privilegiile sexuale ale preotului, chiar dacă nu sunt prevăzute (ba chiar sunt interzise) prin lege, sunt cioplite în mentalități, în tradiții, în *lex non scripta*:

> Dar lupta juridică nu-i dă [slujnicei] câștig de cauză – comentează cu îndreptățire Constanța Vintilă-Ghițulescu –, căci preotul are de partea sa tovarășii din mahala, prestigiul, puterea. Denunțarea unui astfel de stăpân implică riscuri mult mai mari decât păstrarea secretului: pierderea slujbei, dezonoarea, imposibilitatea de a găsi o altă slujbă (406, p. 55).

*

La rândul lor, starețiii și călugării din mânăstirile creștin-ortodoxe nu erau nici ei neprihăniți. La vederea unei fecioare frumoase, ei înșiși se temeau să nu intre în păcat:

> Săracul călugărul
> Cum îi arde sufletul [...]
> Unde vede-o fată mare,
> Pică-i rasa din spinare,
> Că la sufletel îl doare,
> Fricã-i e de păcat mare! (162, p. 349).

Evident că unii dintre călugări își depășeau „frica de păcat" și violau fete. Unul dintre ei, dintr-o mânăstire din Moldova anului 1739, a încercat (fără succes) să scape de sancțiuni („bătae" și „pediapsă de închisoare") mărturisind că a fost vorba de un act liber consimțit, și nu de viol: „cu voe fetei au făcut pricină de curvie, iar nu cu sila" (131, p. 422).

Și ieromonahul Eufrosin Poteca (1785-1858), viitor egumen la Mânăstirea Gura Motrului, suferă de „boala dragostii fetelor", fiind mereu „aprins de dragoste" și simțind „într-adâncul inimii focul

amorului” pentru fecioarele frumoase. Sunt năravuri aproape nevinovate, pe care – susținea el – trebuia să le experimenteze ca să poată apoi „îndrepta și pre alții”:

> Am voit să învăț mai bine patima amorului ca, știind eu prin cercare, să poci vreodată a îndrepta și pre alții (406, p. 221).

Nu este de mirare că teologul reformist era profund antipatizat de ierarhia Bisericii Ortodoxe Române. Pentru primele decenii ale secolului al XIX-lea (dar nu numai), Eufrosin Poteca se comporta la limita scandalului și a sacrilegiului. În ceea ce-l privește pe ieromonahul Poteca, mitropolitul era „plin de venin turbat”.

Eufrosin Poteca promova un fel de „mistică erotică”, în termenii lui G. Călinescu. În 1828, de pildă, la Pesta fiind, ieromonahul român a trăit o stare de spiritualizare supremă, de dematerializare mistică („mă făcuse tot duh”), iubindu-se cu o „fată misterioasă”. O fată foarte frumoasă, e drept, dar care s-a dovedit a fi de moravuri ușoare, o „muere de obște”:

> [Fata] cu adevărat era foarte frumoasă ca o floare noo de trandafir, ca un înger, ca o dumnezeoae [= zeiță]. […] Ne culcarăm în pat și gustarăm o dulceață, o plăcere care, cât pentru mine, mie mi se părea că aceea era o răsplătire mie de la Dumnezeu […]. Ea părea că mă făcuse tot duh (187, p. 121; 406, pp. 219-220).

Și toate astea – se confesează el cititorului – nu pentru că ar fi fost „virgin”, nu era „ca și cum n-ar mai fi știut de muere”. Peste toate, ieromonahul și egumenul reformator Eufrosin Poteca s-a ridicat împotriva ascetismului monahal. „Nu prea postea, nu prea făcea metanii”, consemnează G. Călinescu. El își plângea de mila lui (dar și de mila călugărului în general) că duce un trai trist și neîmplinit fără nevastă:

> Aceasta este o viață împotriva naturii, împotriva legii soțialnice, împotriva lui Dumnezeu (187, p. 121).

„Mă-nchin la icoane/ Cu ochii la cocoane"

Un întreg capitol din indexul de motive mito-folclorice al etnologului Stith Thompson (*Motif-Index of Folk-Literature*, 1932-1937; *T330-T350*) este dedicat subiectului din poveştile şi legendele populare referitor la tentaţiile sexuale la care sunt supuşi călugării şi pustnicii: *T350. Anachorites under temptation* („Anahoreţi supuşi tentaţiilor") (1, pp. 379-381).

În mânăstirile budiste, călugărilor le erau interzise toate activităţile sexuale: masturbare, sodomie, zoofilie etc. Aşa cum am văzut, tocmai interzicerea unor practici este o dovadă a existenţei lor. Dar, paradoxal, cel mai mare păcat era actul sexual heterosexual. Femeia nu putea să fie penetrată de vreun călugăr în nici unul dintre „cele trei orificii impure" (vagin, anus, gură). Penisul erect nu trebuia să pătrundă înăuntru „nici măcar cât lungimea unei seminţe de susan", precizează textele budiste (638, pp. 71 ş.u.).

*

Fiind „flămânzi" de dragoste carnală, Abélard şi Héloïse făceau dragoste în refectoriul mânăstirii. Pentru mâinile celui dintâi, drumul până la sânii Héloïsei era mai scurt decât cel la cărţile sfinte: „Mâinile ajungeau mai adesea la sâni decât la cărţi" (669, p. 31).

Alegerea dintre „canoane" şi „cocoane" era greu de făcut şi la François Villon:

I-aş fi lăsat şi parohie,
Dar nu vrea sarcini şi canoane:
La spovedanii nu se-mbie,
Decât de slujnici şi cocoane (559, p. 127).

Pentru spaţiul creştin-ortodox, vezi în acest sens *Cânticul călugărului*, cules la jumătatea secolului al XIX-lea de Vasile Alecsandri (158, p. 228), dar şi cântecul *Călugăritul*, preluat pe la 1868 din repertoriul lăutarilor bucureşteni de către G. Dem. Teodorescu (162, p. 349), un mare admirator al lui Eufrosin Poteca (452). Este vorba de o adevărată stare de schizofrenie trăită de

bietul monah, căruia îi fug ochii și mintea „de la icoane la cocoane” (***543***) și „de la file [de Scripturi] la copile”:

Eu n-am fost de pustnicie,
Căci am fost de voinicie,
Nici am fost de monastire,
Ci de lume cu iubire,
Că mă-nchin pe la icoane
Cu ochii pe la cocoane,
Și cetesc, întorc la file
Cu ochii pe la copile,
Unde văd o fată mare,
Rasa-mi tremură-n spinare
(*Cânticul călugărului*, 1856) (158, p. 228).

Sau, cum ar zice chiar una dintre „cocoanele” hărțuite sexual prin colțurile bisericii, popa sau călugărul este „cu gândul la Dumnezău și cu mâna în sânul mieu”. Este o zicală culeasă pe la începutul secolului al XIX-lea „dă dumnealui dvornicul Iordache Golescul” (*Pilde i tâlcuirea lor*, cca 1832) (168, p. 193). Uneori, închinarea la icoane și recitarea Scripturilor domoleau impulsurile sexuale. Alteori, nu:

Mă duc la biserică,
Neica-mi pune piedică;
Io mă-nchin pă la icoane,
Neica mă trage de poale,
Nu-mi dă pas pentru canoane;
Io-mi fac cruce și mă rog,
Neica mă ține pe loc
Că nu-i iad să arz în foc.
Foicică ș-o lalea,
Doamne, nu e vina mea:
D-oi avea multe păcate,
Neichii să le dai pe toate!
(„La biserică”, 1871) (162, p. 393).

*

Icoanele creştine (şi sfintele zugrăvite pe ele) nu sunt întotdeauna remedii care reprimă fanteziile erotice ale călugărilor izolaţi în spaţiul monahal. Dimpotrivă, uneori chiar le provoacă, la limita blasfemiei. Nu întâmplător Gustave Flaubert (*Ispitirea Sfântului Anton*, 1872) îl imaginează pe teologul creştin Tertulian (începutul secolului al III-lea) cerând „sfărâmarea icoanelor" (suntem mult înaintea crizei iconoclasmului), ca propovăduitor al ascetismului şi al cultivării virtuţilor:

> Sfărâmaţi icoanele! Acoperiţi cu văluri fecioarele! Rugaţi-vă, postiţi, plângeţi, canoniţi-vă! (302, p. 68).

Chiar dacă motivaţia religioasă e înlocuită de cea sociopolitică, nu suntem prea departe de revolta romantică a proletarului eminescian, clamând sfărâmarea a „tot ce aţâţă inima lor bolnavă", a tot ce trezeşte „voluptatea orgiei zgomotoase":

> Sfărmaţi statuia goală a Venerei antice,
> Ardeţi acele pânze cu corpuri de ninsori
> („Împărat şi proletar", 1874) (296, p. 67).

În decadentul sfârşit de secol XIX, pentru poetul francez Pierre Louÿs (1870-1925), discipol al lui Mallarmé, „Sfânta preaiubită" devine „Vicioasa mea", iar „Altarul" devine „Pat":

> O, Sfântă preaiubită, o, doamnă şi stăpână,/ Tu, Stea a dimineţii, tu, Stea a mării, tu/ Fii încă adorată, ca-n ziua-n care nu/ Uit cum ţi-am mângâiat-o dintâi cochilia, până,// Văzându-te-aşa albă,-ntr-o seară, când, de mult/ Dormeai, mi-am zis că, faţă de tine,-o-njurătură/ E dragostea şi cată a te slăvi cu-o gură/ De-a pururi sărutându-te, ca-ntr-un preasacru cult.// Altarul fi'ndu-i Patul, eu arde-voi, pe fardul/ Şi roşul tău de buze, ca, în bazilici, nardul,/ În cinstea unor Sfinte, Vicioasa mea! Iar când,// Dormind şi mângâindu-ţi gol carnea ce mă-ncântă,/ Ruga-mă-voi, în umbra-ţi, cu un acelaşi gând/ Cu care-o bizantină, la o icoană sfântă (534).

Călugărul Hans (cu nume monahal Adeodatus) – un personaj imaginat de prozatorul Liviu Rebreanu (*Adam şi Eva*, 1925) – se

îndrăgostește idolatru de icoana Sfintei Marii expusă în chilia sa din Mânăstirea Lorsch, de lângă orașul german Worms. O icoană care a însoțit toate provocările trăite de tânăr, de-a lungul vieții sale monahale. Iconolatru, el începuse să observe detaliile anatomice ale trupului pictat al Sfintei Fecioare, ochii ei „chemători și mângâietori”, zâmbetu-i „ispititor”, „pieptul [ei] rotunjit subt vestmântul mătăsos” etc. Până la urmă, din cauza fanteziilor sale erotice, dragostea călugărului pentru icoană devine carnală, trupească, sexuală:

> Adeodatus luă icoana, cu amândouă mâinile, și o sărută pierdut, fără să-și dea seama că patima lui ar putea fi necurată. […] Fecioara Maria părea o femeie ca toate femeile, iar el însuși fără credința adevărată în suflet. Și se iubeau cu o iubire păcătoasă: se îmbrățișau vijelios și își mușcau buzele cu o plăcere atât de drăcească încât, trezindu-se, mai simți câteva clipe în tot corpul voluptatea pierzătoare de suflet. […] Toată ziua își biciui trupul, dar nu cuteză să se uite la icoană. Și noaptea următoare visul se repetă mai nelegiuit. […] Și a treia noapte la fel (299, p. 173).

Tânărul Hans-Adeodatus trăiește în Europa carolingiană, în preajma anului 1000. Un călugăr într-o societate debusolată, cu spaime milenariste, în așteptarea prevăzutului sfârșit de lume. Nu lumea piere, ci monahul Adeodatus, într-o ultimă îmbrățișare voluptuoasă cu Fecioara Maria întrupată, care îi intră în chilie:

> [Călugărul] își dojenea în gând privirea scârnavă. Fecioara [= Sfânta Maria], parcă i-ar fi citit gândul, se apropie cu pași fără zgomot. […] Adeodatus întinse capul. Fecioara era acum în fața lui, lângă el. Îi cuprinse gâtul cu brațele goi dezvălite și se plecă încet asupra lui. Adeodatus, într-un extaz de fericire, închise ochii, așteptând sărutarea mântuitoare. Simți pe obraji o respirație fierbinte, apoi pe buzele-i crâmpoțite de rugăciuni se apăsă o gură voluptuoasă care îi sorbea sufletul, împrăștiindu-i în sângele aprins fulgerele unei fericiri necunoscute… (299, pp. 183-184).

Poate că starea apocaliptică din jurul său, atmosfera de Sodoma și Gomora îl duce pe monah la astfel de fantezii „satanice”. Probabil că anume situația de criză milenaristă, de „ieșire din

țâțâni a lumii", l-a motivat și l-a împins pe Rebreanu să insereze acest straniu episod într-un straniu roman. Nu suntem departe (perspectiva este totuși alta) de provocarea pe care o aruncă nihilistul Cioran, dorindu-și „un sărut vinovat" cu o sfântă (*Lacrimi și sfinți*, 1937). În plină perioadă a decadentismului artistic, expresionistul norvegian Edvard Munch pictează mai multe versiuni intitulate *Madona* (1894-1902). El renunță la reprezentarea tradițională a Sfintei Marii (*mater lactans* cu pruncul), pictând-o goală, voluptuoasă, „în transa unui extaz sexual", cum se exprimă Angelo Mitchievici (694, p. 214).

Dar probabil că cel care a dus relația sexuală dintre un muritor și o sfântă dincolo de hotarul blasfemiei este marele poet erotoman Emil Brumaru. Provocarea poetului este totală. El se imaginează întreținând raporturi sexuale, orale și anale, cu „sfânta din scripturi", fie ea și „vicioasă":

Ești sfânta vicioasă din scripturi
Ce bărbăția-mi aspră o înduri
Și în gâtlej și-n cur... (451, p. 223).

Distanța uriașă dintre „virtuțile sfintei" și „viciile păcătosului" este străbătută într-o clipă. La fel dispare și prăpastia dintre apocaliptica Mare Desfrânată și evanghelica Fecioara Maria, într-un sonet scris de Brumaru în aceeași epocă (2008) și în același ciclu:

Să-ntingi ca-ntr-o tigaie murdară pofta-ți rea
De-a-mi fi Marea Putoare și Maica Precista (451, p. 281).

*

Evident, nu doar călugării, ci și călugărițele – „miresele lui Cristos" – erau (sunt) dominate de impulsuri sexuale în mânăstire. „Cu zâmbiri de curtezană și cu ochi bisericoși", cum ar spune Eminescu („Scrisoarea V", 1881) (296, p. 164). Neînfrânate, aceste porniri pot duce la păcatul suprem, la înlocuirea sentimentelor religioase cu cele erotice. Ba mai mult, chiar la înlocuirea supremului lor „mire", Isus Cristos, cu vreun mirean în carne și oase, tânăr, frumos și viu:

Biata călugărița,
Cum îi arde inima!
Unde vede voinicul
Îi tremură caucul [= potcapul]
Unde vede-un tinerel
Face pasul mărunțel
Că s-ar duce după el;
Unde vede-un om frumos
Face mătanie jos
Ca la chipul lui Cristos (162, p. 349).

Evident, păcatul îi dă târcoale călugăriței cu atât mai mult cu cât păcătosul mirean este mai aproape de ea. Vorba zicalei populare, consemnate de vornicul Iordache Golescu pe la 1832: „Eu îi spuiu că sunt călugăriță și el îm dăzleagă izmenele (să zice către cei obraznici)” (168, p. 170).

În primele decenii ale secolului al XIX-lea era obiceiul ca o parte dintre fetele boierilor moldoveni să ia calea călugăriei, mai ales la mânăstirile Agapia și Văratec din nordul Moldovei. Astfel, două tinere surori ale lui Gheorghe Sion au ales această cale. În jurul anilor 1840-1841, G. Sion (atunci în vârstă de 18-19 ani) le-a condus la Mânăstirea Agapia. Aici el a stat trei-patru zile și a cunoscut multe fete călugărițe, provenite din vechi familii boierești:

> Erau unele [tinere măicuțe] atât de frumoase – își amintește G. Sion –, ba (Doamne iartă-mă!) chiar cochete, încât, dacă nu m-aș fi gândit la păcat și dacă nu aș fi fost inocent și timid (cum eram atuncea), cine știe cu câte păcate mi-aș fi împovărat sufletul! […] Pe lângă dulceață, cafele, dejunuri și prânzuri cu care eram regalat [de aceste călugărițe], mă simțeam scăldat în ocheade fermecătoare și legănat în visuri de voluptate (28, p. 372).

Constanța Vintilă-Ghițulescu asociază această poveste cu faptul că, în aceeași epocă (la 1 mai 1844), la cererea expresă a mitropolitului, domnitorul Mihail Sturdza a poruncit ca tinerii holtei să ocolească mânăstirile Agapia și Văratec, unde ar fi mers doar pentru a face „neorânduieli”. „Cu alte cuvinte – conchide cercetătoarea –, pentru a suci mințile tinerelor măicuțe. Cunoscând povestea lui Anton Pann sau a lui Barbu Mumuleanu, știm și de ce avea motive să se îngrijoreze vodă…” (493, p. 353).

Într-un cunoscut text apocrif, *Apocalipsa Maicii Domnului*, cu circa optzeci de versiuni în limba română, atestate în secolele XVIII-XIX, „Pregesta" (= Maica Precistă) vizitează Iadul și îi vede pe păcătoșii condamnați la chinuri infernale. Călugărițele desfrânate au un loc special în „Râul de Foc". La un moment dat, „văzu Pregesta la alt loc muncă grea și tot mueri muncindu-să într-ănsa":

> Aceștia sănt călugărițile care s-au dat în curvie […] și umblă după voia trupului lor, și nu caută să-ș[i] mântuiască sufletul de păcate (465, p. 167).

Măicuțele catolice păcătuiau și ele, dar – din Evul Mediu – puteau să primească „dezlegare la iubit" de la papa de la Roma însuși. Dezlegarea se obținea cu ajutorul indulgențelor, pe care chiar un om ca François Villon le colporta și le specula financiar: „Dezleg pe an trei săptămâni/ Prin indulgență de la Râm" (454, p. 143).

În acest sens, vezi și motivul mito-folcloric consemnat de Stith Thompson în *Motif-Index of Folk-Literature*: *T362.1. Nun so opposed to seeing men that she refuses to see St. Martin* („Călugăriță atât de obsedată să nu vadă bărbați, încât refuză să-l vadă pe Sfântul Martin") (1, p. 382).

*

Într-un articol din 1922, Tudor Arghezi și-a ridicat vocea împotriva mentalității comune care îl percepea pe călugăr ca pe un „libidinos ipocrit". Marele poet și publicist considera că ar fi vorba doar de un stereotip, de o prejudecată, de o conservă mentală: „Cel ce vede în călugărie imaginea permanent actuală a sexului și-atât, emite o judecată simplistă și vulgară" (612, pp. 132-134). Totuși, Arghezi realiza că pornirile erotice sunt greu de ținut în frâu în timpul unei prelungite recluziuni mânăstirești. Într-un poem scris tot în anii 1920, el a încercat să descrie fanteziile sexuale ale unui diacon oarecare, Iakint. Un fel de Eufrosin Poteca. Este vorba de fantasmele trăite de diacon în timpul postului alimentar și spiritual pe care și-l impuneau ceilalți călugări din mânăstire înaintea sărbătorilor de Paști:

Căci pe când schivnicii cu toții
Se pedepsesc amar, ca hoții,
Cu post uscat și ascultare,
Jertfind în Săptămâna Mare,
La el [= la diacon], azi-noapte, în chilie,
A-ntârziat o fată vie,
Cu sânii tari, cu coapsa fină
De alăută florentină („Mâhniri”, 1927) (202, p. 13).

Materializarea fantasmei erotice a diaconului a fost atât de puternică, atât de concretă și reală, încât chiar și Dumnezeu, „cel ce toate vede”, a întrevăzut-o pe fată strecurându-se dimineața afară din chilia monahului Iakint.

Dragostea pentru frumos, specifică lui Dumnezeu, poate atenua vina unor păcate săvârșite „cu voie și fără de voie”, „cu fapta”, dar și „cu gândul”. Așa cum am văzut, pentru rigoristul Antim Ivireanul, ochii se spurcă „cu necuvioase vederi și cu semne curvești” (*Didahii*, 1709-1716). Vorba lui Cantemir: „dziua și noaptea cu gândul mai rău și mai cumplit decât cu trupul să pedepsiia și să chinuiia” (*Istoria ieroglifică*, 1705). Simpla admirare a unei fete frumoase sau imaginarea unor acte erotice înfăptuite cu ea pot fi totuși relativizate. Pentru că – nu-i așa? – „ce-i frumos și lui Dumnezeu îi place”. Un suprem alibi „teofor”, care îl disculpă, fie și parțial, pe păcătos. Asta dacă acceptăm ideea că aprecierile estetico-erotice ale omului și cele ale lui Dumnezeu sunt similare:

Bate-mă, Doamne, cu bâta,
Nu mă bate cu urâta.

Pentru poetul Emil Brumaru, nu numai lui Dumnezeu îi este drag „să se joace” cu fetele frumose („Dar Dumnezeu îngăduie și-i place/ Chiar Lui cu tine-n rouă să se joace”) (201), dar chiar și îngerilor asexuați:

Îngerii de duminică
Au cam băgat-o pe mânecă;
Prea s-au uitat la femei
Cu-aureola și cu ochii lor grei
De sfințenie și puritate,

Ba chiar au văzut cum își mișcă, la spate,
Dânsele fesele mari, orbitoare,
În găurica din mijloc c-o floare!
(*Rezervația de îngeri*, 2013) (495, p. 22).

Bărbați vs *femei: izolare și discriminare*

În spațiile sacre ale templelor, întâlnirea și vecinătatea bărbatului cu femeia erau limitate, dacă nu chiar interzise. Se considera că simpla vedere a unei femei putea să distragă concentrarea bărbatului la „cele sfinte". Ba chiar se putea produce o erecție în spațiul bisericii, așa cum se întâmplă – conform zicalei – „La omul sărac…". În acest scop, au fost imaginate locuri speciale, de izolare, amenajate pentru femei în biserici, sinagogi și moschei. Este vorba despre izolarea femeilor, dublată de discriminarea lor. Nu numai că femeile stăteau în sinagogă și în moschee complet separate de bărbați (la etaj, în spatele unui paravan despărțitor), dar uneori aveau și intrări separate (ca la *Templul coral*, construit în București în anii 1864-1866). Câteodată, ca în cartierele evreiești din unele orașe medievale europene (de pildă, în *judería* din orașul Gerona, Catalonia), existau așa-numitele „ulițe ale femeilor", pe unde acestea ajungeau la sinagogă fără să se întâlnească pe drum cu bărbații.

Credincioșii bărbați stăteau (și încă mai stau, în regiunile conservatoare) separat de femei și în bisericile creștin-ortodoxe, chiar dacă nu pe paliere diferite. Bărbații stăteau în față, în naos, iar femeile în spate, în pronaos (449, p. 164). Sau bărbații stăteau în partea dreaptă a naosului, pe când femeile în partea stângă. Genul considerat „mai slab" (femeia) era așezat în partea considerată „mai slabă" (stânga) (119). În mod excepțional, după model islamic (turcesc), chiar și în unele biserici creștin-ortodoxe din România femeile stăteau la un alt palier (***540***). Cum spuneam, despărțirea bărbaților de femei merge mână în mână cu discriminarea negativă a acestora din urmă. În sinagogă, biserică sau moschee, locul destinat femeilor se află mereu într-un spațiu mai puțin favorabil, „mai slab" din punct de vedere simbolic și ritual: în spatele unui paravan, la etaj (la alt nivel decât altarul și preotul oficiant); în pronaos sau în spate (mai departe de altar); în naos, dar la stânga etc.

Un alt mod de a limita ispita bărbaților (de data asta a călugărilor creștini) este interdicția ca femeile să intre îmbrăcate „necuviincios" („indecent") sau cu părul despletit și neacoperit în curtea unei mânăstiri. Și în alte locuri sunt prohibiții privind îmbrăcămintea „necuviincioasă" (*immodest clothes*) a femeilor: în spațiul public în unele țări islamice, dar și în cartierul evreilor ultraortodocși din Ierusalim, numit *Mea She'arim* („O sută de porți").

În unele spații monahale, prezența femeilor este complet prohibită. Cel mai cunoscut este cazul complexului monahal de la Muntele Athos (20 de mânăstiri și 12 schituri), unde interdicția femeilor este totală. „Dacă ar veni femei aici – spunea un călugăr athonit –, două treimi dintre noi s-ar duce după ele și s-ar însura" (453). Este desigur o exagerare, dar una cu tâlc. De la așa-numiții „asceți ai pustiei" (secolele III-IV e.n.) până la călugării athoniți reprimarea totală a oricăror raporturi sexuale (făcute „cu gândul sau cu fapta") era o regulă strictă:

> A privi o femelă, chiar și o găină – spunea ironic I.P. Culianu –, era un mare pericol spiritual (110, p. 120).

O veche parabolă monahală – relatată tot de Culianu – spune multe despre interdicția călugărului de a privi (admira) o fată, fie și accidental. Protagonistul acestei povești este călugărul athonit sârb Sfântul Sava (1175-1235), fondatorul Mânăstirii Hilandar de pe Muntele Athos, devenit primul arhiepiscop al Bisericii Ortodoxe Sârbe autocefale, canonizat ulterior. Parabola redă un test de restricții monahale, de totală abstinență erotică. Cine nu trecea testul era exclus:

> Când bătrânul Saba [= Sava] și un discipol au trecut în drumul lor pe lângă o fată bine făcută, Saba a afirmat că fata avea doar un ochi, iar discipolul a protestat: văzuse că fata avea ambii ochi. Fusese însă doar o șmecherie a lui Saba, ca să vadă dacă discipolul se uitase bine la fată. Atunci discipolul a fost alungat (110, p. 188).

Este o probă elementară de înfrânare erotică, pe care n-ar fi ratat-o în preajma anului 1000 călugărul Hans, un personaj dintr-un

roman semnat de Liviu Rebreanu (*Adam și Eva*, 1925), comentat mai sus:

> Într-o duminică, întorcându-se pe înserat spre mânăstire, [monahul Hans] întâlni pe cărare o femeie. Plecă fruntea, să n-o vază (299, p. 164).

„Dreptul igumenilor asupra țigancelor"

În afara sălașelor de „țigani domnești" și de cei „boierești" existau și așezări de robi țigani de pe lângă mânăstirile din țările române. În ele locuiau așa-numiții „țigani mânăstirești" (497, p. 267). Este ultima categorie de robi care a beneficiat de emancipare. În acest caz, asupra tinerelor fete țigănci funcționa „dreptul starețului" (al egumenului, din ngr. *igúmenos*), cam așa cum funcționa „dreptul boierului" asupra „țiganilor boierești" (vezi *supra*, 28. „«Dreptul» boierului asupra roabelor țigănci"). Vorbind despre privilegiile sexuale pe care și le arogau boierii în privința tinerelor roabe, istoricul Radu Rosetti a sintetizat în doar câteva rânduri asemănarea de comportament cu cel al stareților din mânăstiri din secolul al XVIII-lea și din prima jumătate a secolului al XIX-lea:

> Și să nu se creadă că numai stăpânii mireni [= boierii] uzau de drepturi regaliene [= regale] asupra țigancelor aparținându-le: aceste roabe alcătuiau adevărate haremuri pentru igumenii mânăstirilor pe cari generozitatea pioșilor donatori le înzestrase cu numeroase suflete de țigani. Mai cu seamă egumenii greci ai mânăstirilor închinate aveau reputația că știu, prin schimburi [de robi], să-și alcătuiască seraiuri de frumuseți țigănești (33, p. 155).

Un astfel de „egumen grec" apare într-un roman istoric scris de același Radu Rosetti (*Păcatele sulgerului*, 1912). Acțiunea se produce cândva în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. „Igumenul" greco-fanariot Nil, de la Mânăstirea Cașinului (jud. Bacău), a cumpărat o tânără roabă țigancă, Zamfira, de la un boier (banul Constantin) și a adus-o într-un fel de „harem" de țigănci tinere: „Părintelui îi plăceau femeile frumoase: avea o mulțime de țigance în bordeile de pe împrejurul mânăstirii". Dar

părintele Nil nu se mulțumea doar cu roabele țigănci. El se culca și cu nevestele enoriașilor, ba și cu „cucoanele” din satele învecinate: „La dânsul veneau de se spovăduiau mulțime de neveste și chiar de cucoane de pe moșiile megieșe”, spune Zamfira, „dar, la urmă, tot la mine se întorcea și tot pe mine mă dăruia” (511, p. 52).

Nu doar moșierul dispunea de *ius primae noctis* asupra roabelor boierești, ci și starețul asupra roabelor mânăstirești. Să trecem în zona *non-fiction*. Unele documente atestă existența acestei situații până foarte târziu. În 1843 (și anterior, în 1836), robii din Mânăstirea Râncăciov (jud. Muscel) trimit domnitorului muntean Gheorghe Bibescu (și, anterior, domnitorului Alexandru Ghica) o jalbă în care se plâng de comportamentul „tiranic” al „vestitului Cuvios David, egumen”. Una dintre plângerile din jalba domnească sună astfel:

> Fetile noastre ce sunt în vârstă de măritat, și de voim a le mărita după câte un flăcău, egumenu le ascunde și le pune un lacăt mare de sânt de șapte oca, cu arnăuții săi, poruncindu-ne ca mai întâiu să ducem fetile la Sf[inția] Sa a le strica [fecioria] și apoi atuncea să fim slobozi a le mărita (510).

Robii reclamanți – care foarte probabil au fost ajutați de un avocat – observă că starețul aplică acest „drept” sexual în mod ilegal („asemenea unui nelegiuit”), atât din punct de vedere ecleziastic, cât și din punct de vedere juridic: „urmare cu totul nesuferită legilor bisericești și celor politicești”. În plus, așa cum am văzut că se întâmplă și în cazul boierilor, privilegiile erotice ale egumenului nu se opresc doar la roabele țigănci ale mânăstirii, ci se extind și asupra „nevestilor din sat [cu] care își face pofta cu ele”.

Derapajele sexuale ale ieromonahilor și egumenilor erau atât de uzuale, încât puteau să fie invocate chiar și atunci când nu se produceau. Învinovățirea acestora era verosimilă, chiar dacă abuzurile erotice ale monahilor nu erau întotdeauna reale, ci uneori înscenate. În primăvara anului 1785, de pildă, o fată Stana s-a dus la ieromonahul Gavrilă (duhovnic la Mânăstirea Radu-Vodă din București) să-i achite chiria pentru bordeiul de pe moșia mânăstirii în care locuia. În glumă, călugărul i-a făcut fetei câteva

aluzii sexuale, dar nimic mai mult. Totuşi, instigată de o vecină, tânăra Stana s-a plâns cu o jalbă la Mitropolie că ar fi fost siluită şi dezvirginată, cu gând că „va scoate 300 taleri de la duhovnic":

> Atunci, la datul paralelor [pentru chirie], ar fi apucat-o numitul ieromonah [Gavrilă] în chilia sa şi cu sila i-ar fi stricat fecioria ei.

Ca să rămânem în spiritul epocii, nu suntem prea departe de poveştile spuse de marchizul de Sade în romanul *Justine* (*Justine ou Les Malheurs de la vertu*, 1791). Acuzaţia adusă ieromonahului Gavrilă era uşor de crezut. Ea era plauzibilă tocmai pentru că, în epocă, în mediul monastic, era un păcat destul de comun. Ca să fie şi mai convingătoare, Stana a tăiat o creastă de găină şi, cu sângele scurs din ea, şi-a mânjit ia, ca probă a deflorării. Deşi unii martori (mai ales vecine), de conivenţă cu Stana, i-au ţinut acesteia partea, soborul Mitropoliei i-a dat dreptate ieromonahului Gavrilă, bazându-se şi pe faptul că sărmanul om era bătrân, bolnav şi impotent:

> Şi mai vârtos că după cum ne-am adeverit [duhovnicul Gavrilă] este şi om secatu de surpătură [= hernie] şi se află şi trecut în vârsta bătrâneţilor (406, p. 49).

Pentru declaraţii mincinoase şi sperjur, Stana a fost surghiunită la mânăstirea de maici Viforâta, de lângă Târgovişte.

Această poveste adevărată îmi aduce aminte de o legendă hagiografică aflată în colecţia *Vieţile sfinţilor* (***541***). Este o legendă etiologică despre geneza neamului ţigănesc, relatată de Costache Negruzzi în 1839. Textul lui Negruzzi se intitulează chiar aşa: *Pentru ce ţiganii nu sunt români* (542). Se spune că mai mulţi eretici, nişte „oi perdute", s-au plâns autorităţilor ecleziastice că episcopul Grigorie ar fi un desfrânat sexual şi că trăieşte cu o ţiitoare, „o copilă june şi frumoasă". Un sinod preoţesc a fost trimis să cerceteze faptele la faţa locului. Şi, într-adevăr, în dormitorul episcopului a fost găsită o „tânără fată", aflată într-o „scandaloasă dezbrăcare". Episcopul a fost condamnat la moarte. Dar, ca să îi convingă pe preoţi că „nu ştie ce este păcatul curviei", Sfântul Grigorie „dete în lături poalele antiereului". Şi atunci „adunarea rămase încremenită, căci cuviosul era… precum

Abeilard [sic!]”. Cu alte cuvinte, era castrat, așa cum a ajuns teologul francez Pierre Abélard (1079-1142), drept pedeapsă că o dezvirginase pe iubita sa Héloïse. Sfântul Grigorie a fost absolvit, iar ereticii care au „clevetit pre omul lui Dumnezeu” au fost blestemați să fie „negricioși”, „să trăiască din furtișaguri” și „într-o vecinică robie din tată în fiu”, proprietarul „să aibă dreptul a vă vinde ca pre dobitoace”, „să vă numească țigani” etc. „Îndată românii, năvălind, îi legară și îi luară robi.” Așa ar fi apărut pe lume neamul țiganilor… (511, pp. 74-84).

*

Răscolind și răsfoind jalbele păstrate la *Direcția Arhivelor Naționale*, cercetătoarea Constanța Vintilă-Ghițulescu a găsit multe documente importante de istorie socială. Unele dintre ele se referă la tema în discuție. Iată, de pildă, un caz de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, petrecut la o mânăstire din Muntenia. Mânăstirea Butoiu (satul Potoc, jud. Dâmbovița) a fost reclădită în 1648-1649, pe vremea domnitorului Matei Basarab, care a și înzestrat-o cu un sălaș de țigani robi. La începutul anului 1799, câțiva țigani aparținând de această mânăstire și-au luat inima-n dinți și s-au plâns părintelui Climent (probabil episcop) și apoi, mai sus, preasfințitului mitropolit, cum că egumenul Ignat trăiește cu o roabă tânără, Gherghina, făcând și alte abuzuri. În cuprinsul jalbei, ei susțineau că „din pricina unii Gherghina țiganca nu putem noi trăi”.

Este interesant faptul că, dacă un boier ar fi fost în situația egumenului, autoritățile civile („judecătoriul cel mirenesc”) n-ar fi intervenit deloc. Boierul n-ar fi încălcat nici o normă, nici juridică, nici etică. „Dreptul” sexual al boierului asupra roabelor țigănci din sălașul moșiei sale era recunoscut tacit de toată lumea, chiar dacă se baza doar pe o cutumă arhaică, pe o *lex non scripta*. O lege nescrisă care datează din Antichitatea greco-romană. Artemidor din Efes, de pildă, definea ca fiind „legături potrivite cu norma” (*kata nomon*) relațiile sexuale dintre stăpân și sclav, fie acesta din urmă „bărbat sau femeie”. „Nepotrivit cu norma” (*para nomon*) ar fi fost doar dacă sclavul l-ar fi „posedat” pe stăpân, și nu invers:

> Nu este bine să te laşi posedat de către sclav: prin atingerea pe care ţi-ar aduce-o, el ar vădi dispreţ faţă de tine (277, p. 53).

În cazul de la Mânăstirea Butoiu însă, stareţul nu încălca normele laice, ci pe cele bisericeşti. Ba mai mult, actele egumenului contraveneau regulilor ascetismului monahal. Conform reglementărilor proprii, autorităţile ecleziastice erau obligate să intervină, fie şi de gura lumii. Într-adevăr, în vara anului 1799, Mitropolia a trimis un grup de preoţi condus de părintele Nicodim, cu menirea de a cerceta cazul şi de a propune eventuale sancţiuni. În acea epocă, preoţii aveau instituţii şi spaţii speciale de detenţie. Iată care era situaţia în Bucureşti pe la începutul secolului al XIX-lea:

> Pe lângă puşcărie, pe lângă închisoarea zapciască din beciurile de la Curtea Veche domnească şi grosurile [= temniţele] spătăriei şi agiei, mai era la Mitropolie şi o închisoare pentru preoţi (538, p. 44).

Revenind la cazul de la Mânăstirea Butoiu, în faţa autorităţilor, fie ele şi bisericeşti, toţi robii din sălaş (cu excepţia semnatarilor jalbei) s-au temut să confirme situaţia cunoscută de toată comunitatea romilor. Mai ales că acestora li s-a reproşat trimiterea reclamaţiei. Frica de autorităţi era o atitudine comportamentală tipică pentru societatea românească tradiţională. Este o maladie psihosocială care a supravieţuit tenace până în zilele noastre. Pentru mentalul colectiv, nimic bun nu putea să vină din partea lor. Administrative sau bisericeşti, centrale sau locale, poliţieneşti sau financiare, autorităţile din spaţiul românesc au fost de-a lungul secolelor samavolnice, corupte, abuzive şi punitive. Situaţia era şi mai dramatică atunci când era vorba de „străini" (romi, evrei etc.). Ca atare, romii anchetaţi la Mânăstirea Butoiu în 1799 au ridicat din umeri speriaţi, susţinând că nu au habar de nimic:

> [Noi] nici o ştire n-am avut, nici că am îndemnat dă să să jăluiască.

Până la urmă, se pare că stareţul Ignat al mânăstirii nu a fost găsit vinovat de preacurvie cu roaba ţigancă Gherghina. Singurii culpabilizaţi au fost bătrânii romi din sălaş. În frunte cu vătafii

lor, Nedelco și Stan, aceștia au scris (probabil sub dictare) și au semnat un zapis prin care se angajau să-i facă pe robii mai tineri „să fie supuși”:

> Având datoria noi cei mai bătrâni să sfătuim pă toți ceilalți mai tineri spre bine și să fie supuși (406, pp. 163-164).

Homosexualitate și pedofilie în mânăstiri

Peste exact zece ani, în februarie 1809, lucrurile s-au repetat la aceeași Mânăstire Butoiu. Fiind vorba de un alt stareț, acesta a fost acuzat de alți doi robi mânăstirești, fiind învinovățit de alte „fapte înspăimântătoare”, printre care homosexualitate, pedofilie și siluire:

> Pentru egumenul Constantin multe pâri făcându asupră-i, că dă la o vreme încoace s-a apucat de curvii […]; cum și pentru un copil de țigan că l-au apucat ca să-l siluească.

Scenariul s-a repetat la indigo: protopopul a trimis o comisie de cercetare a cazului, iar țiganii au fost strânși „în fața bisericii” și anchetați „unul câte unul”. De teama represaliilor, aceștia s-au desolidarizat de cei doi reclamanți „zurbagii”. Până la urmă, aceștia din urmă au fost singurii inculpați și pedepsiți, fiind bătuți la tălpi. După aceea, tot ei au fost puși să semneze un zapis prin care „să-și mărturisească învinovățirea lor și că vor face părăsire”.

Istoricul Constanța Vintilă-Ghițescu are dreptate să se întrebe dacă lucrurile au stat chiar așa la Mânăstirea Butoiu în perioada 1799-1809 (ceea ce e foarte posibil) sau robii țigani au avut alte neînțelegeri cu cei doi stareți ai mânăstirii și au încercat să-i înfunde, știind că acuzațiile cele mai grave în ochii autorităților ecleziastice erau preacurvia, sodomia, pedofilia, silnicia, exercitarea „dreptului” seniorului etc. (406, pp. 164-166).

*

Se știe că relațiile heterosexuale și homosexuale (inclusiv pedofile) erau destul de uzuale în mediul monahal creștin, fie el

ortodox sau catolic. Nu trebuie să detaliez prea mult. Doar câteva exemple din cultura română şi universală.

După ce a văzut în 1845, la Palatul Balbi din Genova, pictura lui Brueghel *Ispitirea Sfântului Anton* (pictată în cca 1550-1575, inspirată la rândul ei de tripticul lui Hieronymus Bosch, pictat pe la 1501) (***546***), Gustave Flaubert a scris o piesă omonimă, pe care a publicat-o în 1874. În viziunea lui Flaubert, eremitul ascet Anton cel Mare (secolele III-IV), autoizolat în deşertul egiptean, suportă cu greu tentaţiile „diavoleşti". Oricât de puternice ar fi înfrânările cultuale, culturale sau morale, ispitele naturale revin de regulă în forţă. Vorba lui Horaţiu: *Naturam expellas furca, tamen usque recurret* („Chiar de ai goni-o cu furca, natura se întoarce în goană") (*Epistole* I, 10, 24). Sfinţenia pustnicului Anton nu rezidă în faptul că el nu are dorinţe sexuale (ca impotenţii, scopiţii, eunucii etc.) (633), ci că el reuşeşte – cu chinuri supranaturale – să le învingă. La fel cum curajul unui om nu este echivalent cu absenţa spaimei, ci cu puterea lui de a o supune.

Aşa cum am văzut mai sus, subiectul a fost abordat şi de Liviu Rebreanu, în romanul *Adam şi Eva*. Supus şi el ispitelor sexuale, călugărul Hans (personaj localizat în Mânăstirea Lorsch, pe Valea Rhinului, la sfârşitul secolului al X-lea) simte şi gândeşte în aceiaşi termeni:

> Nu ferindu-se de încercări, ci înfruntându-le şi biruindu-le se întăreşte credinţa slujitorului Domnului. E uşor să fii curat când mâna Diavolului nu te atinge (299, p. 166).

Printre ispitele care îl bântuie pe pustnicul Anton cel Mare în deşertul egiptean sunt mai ales cele sexuale. Fanteziile sale erotice nu sunt doar de natură heterosexuală („Bătrânul palmier [...] devine torsul unei femei ce se pleacă peste abis şi al cărei păr bogat se leagănă în vânt"), ci sunt şi unele de natură homosexuală şi pedofilă. Pustnicul Anton este ispitit erotic şi de fantasma unui „copil negru", „iscat dintre nisipuri, care era foarte frumos, şi care mi-a spus că se numeşte duhul desfrânării" (*Ispitirea Sfântului Anton*, 1874) (302, pp. 23-26).

49. Félicien Rops, *La Tentation de saint Antoine*, desen în pastel, 1878

Este și o problemă de *Zeitgeist*. Pictorul decadent belgian Félicien Rops (ilustrator al poeziilor lui Baudelaire) a realizat în 1878 (dar cu schițe anterioare acestui an) gravura *Ispitele Sfântului Anton*. Ascetul deșertului apare extrem de tulburat la picioarele crucii de pe care cade în țărână Isus Cristos. În locul Mântuitorului „se ridică strălucind imaginea unei femei goale, cu forme pline, în aceeași poziție a crucificării", descrie Freud tabloul (627, p. 86).

Părul roșu al femeii desfrânate flutură ispititor în vânt, iar în locul bine-cunoscutului acrostih INRI (*Ioan* XIX,19), pe frontispiciul crucii apar alte patru litere, la fel de bine-cunoscute: EROS. Peste decenii, pictorii suprarealiști Max Ernst (1945) și Salvador Dalí (1946) vor relua tema: călugărul ascet Anton se apără disperat de tentațiile sexuale provocate de Diavol.

*

Reconstituind viaţa monahală într-o abaţie catolică din primele decenii ale secolului al XIV-lea (cca 1325), Umberto Eco nu a uitat să includă „păcatul sodomiei" printre viciile monahilor. Sigur, este vorba de o ficţiune, de un roman, dar unul extrem de bine documentat, marca Umberto Eco:

> [Călugărul] Berengario era mânat de dorinţe trupeşti pentru persoane de acelaşi sex (535, p. 271).

La jumătatea secolului al XIV-lea, Giovanni Boccaccio (*Decameronul*, cca 1350) a avut curajul să ridice spinoasa problemă a desfrâului şi a păcatelor trupeşti înfăptuite de „toţi" cardinalii, preoţii şi călugării catolici. Era vorba de sodomie, preacurvie, pedofilie etc.:

> De la cel mai mare până la cel mai mic, preoţii [catolici] păcătuiau cu toţii prin desfrânări trupeşti; şi nu doar în cele rânduite de fire, ci chiar şi-n desfrânarea sodomiei, fără a cunoaşte frâul pocăinţei ori al ruşinii, până într-atâta încât femeile stricate şi copilandrii ajunseseră să aibă cea mai mare trecere când era vorba de-a câştiga favoruri (51, I, p. 78).

Relaţii homosexuale în rândul călugărilor sunt prezente şi în literatura română, de pildă în proza lui Vasile Voiculescu. Într-una din nuvelele sale (*Chef la mânăstire*, 1952), prezentată de scriitor ca fiind o „poveste adevărată", părintele Iosafat, stareţ al unei mânăstiri din Moldova, trăieşte cu un călugăr foarte tânăr, fratele Minodor. Acesta era „răsfăţatul stareţului", „un fătălău rumeior", un „fetişcan" cu „gene lungi şi mieroase", care „era înclinat mai mult spre vinuri muiereşti, dulci şi licoroase". Toate astea se întâmplă sub privirile îngăduitoare ale părintelui protopop Ilie, „şeful bisericesc al judeţului", venit în inspecţie la mânăstirea cu pricina:

> Stareţul [Iosafat], înfoiat în jilţ, trase la el, ţinându-l pe un genunchi scos mai afară, pe fratele [călugăr] Minodor, care, cu obrăjorii lui bucălaţi, ochii lâncezi albaştri, şi abia o mijire de perişori negri

> pe buza de sus, cu părul inele revărsat pe spate și-n lungul veșmânt de mohair, părea un înger rezemat pe pieptul unui bătrân sfânt (145, p. 147).

Răspopitul Ion Creangă știa ce știa în această privință: „aflase câte ceva din tainele călugărești". El a fost tot timpul critic la adresa călugărilor, popilor și a altor fețe bisericești: „Nu-i încape cureaua de pântecoși ce sunt" (155, pp. 80-81). Creangă a trăit în mediul preoțesc și, ca adolescent și ca tânăr, a locuit în internate de diverse „fabrici de popi", precum seminarele teologice de la Fălticeni și Socola. Nu e de mirare faptul că singurul episod homosexual din opera sa are ca protagonist un popă, în celebra-i *Poveste a poveștilor*:

> Și cum se mira el șuerând, pula face zmâc! în curul popei! Popa atunci începe a răcni… (335, p. 31).

Vorba unei ziceri țărănești, comentată prin 1832 de boierul Iordache Golescu: „Alta-n curul popii (să zice când să întâmplă vreun lucru dăosebit, pă negândite, spre supărare)". Același boier-cărturar consemnează o altă zicală populară, privindu-l pe cel care se iubește cu un popă: „Unul pă popă iubește, altul pă preoteasă, ș-altul pă fata popii, mai bine nemerește (arată deosebirea plăcerilor)" (168, pp. 166, 176). Vorbind deschis despre „deosebirea plăcerilor [sexuale]", Golescu are o atitudine destul de liberală pentru un boier muntean din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Este drept, un boier umblat prin Europa.

Homosexualitatea și pedofilia sunt și astăzi mari probleme în rândul preoților și călugărilor, mai ales printre cei catolici. Probleme pe care papa însuși nu știe cum să le rezolve. Chiar astăzi, când scriu aceste rânduri (25 septembrie 2011), suveranul pontif Benedict al XVI-lea (între timp, fostul papă), fiind în vizită în Germania, s-a declarat „mișcat și profund tulburat" după întâlnirile pe care le-a avut cu persoane – copii și tineri – victime ale abuzurilor sexuale produse de preoții romano-catolici. Vaticanului i se reproșează mușamalizarea, vreme de decenii (de fapt, de secole), a acestor practici sexuale nepermise.

*

Revenind la relaţiile erotice ilicite dintre stareţii ortodocşi şi robii mânăstireşti, trebuie spus că sunt atestate şi raporturi homosexuale, ba chiar şi cazuri de pedofilie. Evident, nu toate rămâneau nesancţionate de autorităţile bisericeşti. Nu numai închisorile pentru preoţi erau – aşa cum am văzut mai sus – speciale, ci şi pedepsele la care erau supuşi aceştia. Se pare că, pentru delictul de pedofilie, feţele bisericeşti primeau o sancţiune fizică deosebită, denumită „copilul de fier":

> Un mijloc întrebuinţat pentru pedepsirea preoţilor atunci când săvârşeau o faptă imorală era „copilul de fier". Acest „copil" avea o greutate de 50-60 kg. Preotul pedepsit era nevoit să ţină această greutate în braţe 4-5 ceasuri (103, p. 645).

*

La sfârşitul secolului al XVIII-lea s-a dovedit că stareţul Teofil al Mânăstirii Căldăruşani (de lângă Bucureşti) „au făcut sodomie cu ţiganii, însă ţiganii făcând sodomie cu el". Ţinând cont de această „faptă rea şi spurcată", stareţul a fost decăzut la treapta cea mai de jos, de „monah prost" (slav. *prostoi* = „simplu"), adică de *călugăr simplu*. În plus, a fost surghiunit la Mânăstirea Tismana, ca acolo „să-şi plângă păcatele" (406, pp. 162-163).

Practic, în cazul stareţului de la Mânăstirea Căldăruşani a fost aplicată pravila (glava 333, intitulată „Pentru sodomie") în litera şi în spiritul ei:

> De se va afla neştine de în clirosul [= clerul] besearicii să fie sodomlean, acela va sărăci de toate, după cum scrie pravila besearicii, de tot binele ce va fi având de la besearică se va opri şi de besearecă şi-l vor duce de-l vor închide într-o mânăstire departe; şi mai vârtos îl vor lepăda de totul de în cinstea lui…

La limită, în situaţii agravante, clericul „sodomlean" era dat „pre mâna judecătoriului celui mirenesc", care urma „să-l certe cu moarte, ce să zice să-i taie capul" (*Pravila de la Târgovişte*, 1652). Vorba aceea populară: „Fă ce zice popa, nu ce face popa!".

Poate că toate aceste practici sexuale ilicite – declanşatoare de scandaluri mai mult sau mai puţin publice – au grăbit momentul

dezrobirii țiganilor în spațiul românesc, înfăptuită pe la mijlocul secolului al XIX-lea. Sau, în orice caz, poate că au făcut ca slobozirea anume a robilor din sălașele mânăstirești (1844 în Moldova și 1847 în Țara Românească) să se producă înainte cu circa un deceniu față de slobozirea țiganilor boierești (1855 în Moldova și 1856 în Țara Românească). Marii proprietari de moșii (și implicit de sălașe cu robi) au blocat cât au putut actul dezrobirii țiganilor boierești. Cu toate că era în conflict deschis cu guvernul domnitorului moldovean Mihail Sturdza, Kogălniceanu l-a omagiat pe vodă pentru că a promulgat în ziua de 31 ianuarie 1844 legea emancipării robilor mânăstirești:

> Noi, tinerii din Moldova – vorbesc numai de acei cu cari împreună am lucrat – uitarăm în acea zi lupta înverșunată ce făceam guvernului lui Mihail Sturdza pentru abuzurile sale (*Dezrobirea țiganilor, ștergerea privilegiilor boierești, emanciparea țăranilor*, 1891).

La 6 februarie 1844, la câteva zile după dezrobirea țiganilor din mânăstiri, Mihail Kogălniceanu – care cam știa mecanismul care a dus la decizia abolirii robiei, „cea mai grozavă enormitate socială" – nu a uitat să elogieze și Biserica Ortodoxă Română:

> Cinste fie și Bisericii ce astăzi nu mai are robi; ea acum se arată adevărata Biserică a lui Cristos, carele a adus slobozenia pe pământ, rostind că dinaintea sa nu sunt nici bogați, nici săraci, nici stăpâni, nici robi! (*Dezrobirea țiganilor*, 1844) (218, pp. 205, 348).

*

Evident, și în Evul Mediu catolic spațiul sacru al bisericilor și al mânăstirilor putea să devină un loc al fanteziilor nepermise și al iubirilor interzise, fie ele homo- sau heterosexuale. Călugărițele și starețele din mânăstirile catolice erau și ele supuse acestor tipuri de păcate. Poveștile lui Boccaccio (*Decameronul*, cca 1350) abundă în astfel de isprăvi erotice monahale (51, I, p. 265; II, p. 366 ș.a.). Este, de asemenea, suficient să mă refer la povestea de dragoste dintre Abélard și Héloïse, din primele decenii ale secolului al XII-lea. Este exact epoca în care se disputa (și se decidea) problema celibatului în rândul clericilor catolici. Fiind călugăriță la mânăstirea benedictină Paraclet (din nordul Franței), Héloïse avea fantezii erotice cu iubitul ei Abélard:

> În timpul solemnităţilor slujbei, când rugăciunea ar trebui să fie mai pură, imaginarea neruşinată a acelor plăceri [sexuale] îmi cuprinde atât de adânc preanenorocitu-mi suflet, încât mă dedic mai mult acelor neruşinări decât rugăciunii (95, p. 237).

Héloïse îşi transcria amintirile erotice nu numai în memoriile sale, ci şi în scrisorile pe care le trimitea iubitului ei Abélard:

> La puţină vreme după cununie, îţi aminteşti – îi scria Héloïse lui Abélard –, te retrăseseşi la mânăstirea din Argenteuil, am venit într-o zi de taină să te văd: senzualitatea mea dezlănţuită şi-a astâmpărat foamea cu tine într-un colţ al refectoriului, în lipsa altui loc în care să ne dedăm la aceasta (95, p. 236).

50. Cornelis van Haarlem,
Călugărul şi călugăriţa, ulei pe pânză, 1591

Pentru astfel de păcate, în anul 1118, Abélard a fost castrat în somn, dar nu de către vreo instanţă ecleziastică, ci de Fulbert, canonic la catedrala Notre-Dame, unchiul şi tutorele fetei. Era şi o răzbunare pentru dezvirginarea lui Héloïse de către Abélard şi fuga lor din casa unchiului. Pe la jumătatea secolului al XV-lea,

François Villon a rezumat povestea lor într-o baladă a „doamnelor de pe timpuri”:

> Prea înțeleapta Héloïse,
> De l-au scopit, că-i fu nevastă,
> Pe Abélard la Saint Denis?
> De dragul ei păți el asta (454, p. 63).

Asocierea pregnantă dintre „senzualitatea dezlănțuită” și sentimentul de foame (Héloïse și-a „astâmpărat foamea” erotică în „refectoriu”, în sala de mese a mânăstirii) face din epistola ei un text freudian *avant la lettre*. Într-unul din eseurile sale privind teoria sexualității (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905), Sigmund Freud a asemănat „instinctul sexual” cu „instinctul de nutriție” și „libidoul” cu „foamea”:

> Pentru a explica nevoile sexuale ale omului și animalului se utilizează, în biologie, ipoteza că există un „instinct sexual”, întocmai ca și explicarea foamei, unde se admite „instinctul de nutriție”. Totodată, limbajul popular nu cunoaște termenul care, pentru nevoia sexuală, corespunde cuvântului „foame”; limbajul științific se folosește de termenul „libido” (536, p. 11).

În fine, tot în nordul Franței (la Troyes), la sfârșitul aceluiași secol XII, Andreas Capellanus scria un capitol intitulat „Despre iubirea călugărițelor” (*De amore monacharum*). El considera că seducția provocată anume de călugărițe nu are egal, fiind irezistibilă și cea mai păcătoasă dintre toate: „De mângâierile lor [= ale călugărițelor] trebuie să ne ferim ca de o ciumă a sufletului” (318, p. 217). El însuși, Andreas, capelanul de la curtea contesei Marie de Champagne, vorbind despre sine la persoana întâi plural, mărturisește că a căzut în această „capcană nimicitoare”, „chiar dacă ne considerăm foarte pricepuți în arta iubirii și foarte învățați în remediile iubirii”. Sfaturile capelanului sunt tranșante în acest sens:

> [Călugărița] nu va întârzia să-ți acorde ceea ce dorești și să-ți ofere mângâieri fierbinți și cu greu vei putea evita nelegiuiri monstruoase săvârșind lucrările Venerei. De vreme ce farmecul lor ne va face să ne clătinăm, deși suntem cu totul iscusiți și învățați în „arta iubirii”, cum i-ar putea face față tinerii în nepriceperea lor? Prin urmare, trebuie să te ferești, prietene, de o astfel de iubire (318, p. 219).

34. „Dreptul" oaspetelui

Ospitalitate și sexualitate în Orient

În episodul biblic referitor la cetățile Sodoma și Gomora există un pasaj cu o semnificație aparte care nu a prea fost comentată. La un moment dat, Lot (nepotul lui Avraam) primește în casa lui, în ospeție, doi bărbați care s-au dovedit a fi doi îngeri, veniți în Sodoma să distrugă cetatea păcătoasă și să-l salveze pe Lot și pe familia acestuia. Sodomiții înconjoară casa lui Lot și cer ca acesta să îi predea pe cei doi bărbați mulțimii înfuriate, altfel vor nimici toată casa și pe toți cei dinăuntrul ei. Pentru noi, reacția lui Lot este complet neașteptată. El le spune oamenilor că nu poate încălca regulile ospeției, alungând doi oaspeți pe care i-a primit în casă, i-a ospătat (*ospeție* și *ospăț* sunt două cuvinte înrudite lingvistic) și cărora le-a amenajat un culcuș peste noapte. În locul celor doi oaspeți, Lot este dispus să le dea sodomiților furioși pe cele două fiice ale sale pentru a fi dezvirginate:

> Dar Lot a ieșit în fața ușii și a închis-o după sine. Și le-a zis [sodomiților]: Nu, fraților, nu faceți rău! Iată, eu am două fete care n-au cunoscut bărbat. Vi le aduc și bucurați-vă de ele cum poftiți. Dar nu faceți nici o nelegiuire împotriva acestor [doi] bărbați, căci ei au intrat sub acoperișul casei mele (*Geneza* XIX, 6-8) (90, p. 94).

Prețul pe care Lot e dispus să-l plătească este enorm. Dezvirginarea unei fete (a unei fiice!) înainte de nuntă era percepută, în epoca veterotestamentară, ca fiind o imensă dezonoare publică. Ce-l putea face pe un tată să accepte oprobriul comunității?! Poate frica de a nu îndeplini obligațiile în ceea ce privește

regulile rituale ale ospitalității. Reguli care au supraviețuit mai bine în culturile arhaice și tradiționale orientale.

Antropologul Claude Lévi-Strauss a rezumat o cronică din secolul al VII-lea, de pe vremea regelui coreean Munmu (661-681). Suveranul i-a propus fratelui său vitreg să preia postul de prim-ministru. Acesta a acceptat propunerea doar după ce a călătorit incognito prin regatul Coreea, ca să vadă cu ochii lui cum trăiește poporul. Trăgea la diverși oameni necunoscuți și le observa obiceiurile. În unele dintre casele în care a fost oaspete primea din partea gazdei „o fermecătoare concubină cu care să împartă așternutul" (591, p. 20). Probabil că era vorba de nevasta gazdei sau de o țiitoare a sa. Cutume de ospitalitate sexuală similare sunt atestate și la eschimoși.

Obiceiuri medievale asemănătoare găsim și în China, mai ales în provinciile Tibet (45, p. 207) și Gaindu, la sud-est de Tibet (45, p. 211), după cum ne asigură Marco Polo. Pe la sfârșitul secolului al XIII-lea, călătorul venețian a observat că, în provincia Gaindu, localnicii sunt extrem de ospitalieri: „Când văd că un străin caută adăpost, fiecare se arată doritor de a-l primi în casă. De îndată ce l-a găzduit, gospodarul pleacă de acasă poruncind ca dorința străinului să fie pe de-a-ntregul împlinită. [Gazda] nu se mai întoarce până când străinul n-a plecat". Oaspetele poate să stea în gazdă vreo trei-patru zile, „bucurându-se de nevasta sa [a gazdei], de fata sa, de sora sa […], răsfățându-se în cele mai mari plăceri". Nici gazda, nici femeile și fetele din familia acestuia „nu socotesc [această practică] o batjocură, ci găsesc că e foarte bine ca ele să se culce cu alții [= cu oaspeții] și spun că acesta este un semn că zeii și idolii le vor binele și vor revărsa din belșug asupra lor bunurile pământești. […] Acest obicei este răspândit în toată provincia [Gaindu]", conchide Marco Polo (45, p. 211). Ospitalitatea în vechea Chină era respectată în mod ritual. Se credea că zeii îl protejau și-l binecuvântau pe omul ospitalier. O piesă celebră a lui Bertolt Brecht (*Omul cel bun din Seciuan*, 1939-1943) are ca subiect tocmai această credință.

Vorbind despre ospitalitatea orientală, nu voi ignora coordonatele ospitalității arabe, așa cum apar ele prezentate în cartea celor *O mie și una de nopți*. Într-una din poveștile spuse de Șeherezada (în a 797-a noapte), sultanul primește în ospeție, la palatul său, pe un felah care îl aproviziona cu fructe și legume

proaspete culese din grădina sa. După ce au cinat împreună, sultanul îi oferi ca semn de ospitalitate pe una dintre fecioarele pe care le ținea pentru sine însuși în harem:

> Spre a-i da tovarășului său de ospăț [= felahului] o dovadă de grijă și de prietenie, [sultanul] porunci să vină din harem cea mai tânără și cea mai frumoasă dintre însoțitoarele sultanei, o copilă, fecioară și pecetluită, și i-o dete în dar, măcar că și-o pusese deoparte pentru sine, încă din ziua când fusese cumpărată, păstrându-și-o ca pe o bucățică aleasă. […] Și, după ce le ură toate desfătările pe noapte, îi lăsă singuri și se întoarse la haremul său (154, p. 22).

Întâmpinarea oaspetelui în Europa: cu pâine, sare și fecioare

Ospitalitatea sexuală este destul de bine reprezentată și în mitologia populară și în literatura folclorică europeană. Pentru mulți cititori acest fapt va părea incredibil, dacă nu de-a dreptul scandalos. Să nu uităm totuși o atenționare a lui Mircea Eliade, făcută în a doua jumătate a anilor 1930:

> Foarte puțini folcloriști înțeleg că memoria populară […] a păstrat documente autentice reprezentând experiențe mentale pe care actuala condiție umană le face nu numai imposibile, dar chiar imposibil de crezut (594).

Subiectul este destul de bine documentat de Stith Thompson, în al său *Motif-Index of Folk-Literature* (1932-1937). Este vorba de un motiv principal, *T281. Sex hospitality. Host gives his wife (daughter) to his guest as bed companion* („Ospitalitate sexuală. Gazda își dă soția [sau fiica] oaspetelui său ca partener sexual"). Acesta are, la rândul său, două submotive: *T281.1. Sex hospitality given to druid* („Ospitalitate sexuală față de un druid/preot celt") și *T281.2. Sex hospitality given to king/prince* („Ospitalitate sexuală față de un rege/prinț"). Aceste motive folclorice și mitologice sunt prezente la Stith Thompson mai ales în cultura tradițională din vestul Europei, la celți, englezi, irlandezi, galezi, islandezi etc. (1, p. 374).

Un motiv european cvasiautonom este notat de etnologul american cu *T484. Maidservant given as bed-partner* („Cameristă oferită ca parteneră sexuală") (1, p. 389). Într-o oarecare măsură, toposul se potrivește cu basmul arab comentat mai sus. Sultanul nu-i oferă felahului pe propria sa nevastă (sau fiică), ci pe una dintre „însoțitoarele sultanei", o fecioară ispititoare din propriul său harem, dar totuși o sclavă cumpărată din piața de robi. Suntem foarte aproape de rolul jucat de cameriste ca „dar sexual" făcut de stăpân oaspetelui său. Vorbind despre moravurile erotice ale aristocrației medievale, Georges Duby conchide tranșant: „Orice senior ce ține la reputația lui le pune [pe slujnice] la dispoziția oaspeților săi de o noapte" (595, p. 160).

Situația nu era foarte deosebită în spațiul românesc. Îl iau ca ghid pe Radu Rosetti. În amintirile sale, istoricul glosează pe marginea „ospitalității fără margini" de care dădeau dovadă boierii moldoveni pe moșiile lor în timpul domniei lui Mihail Sturdza (1834-1849), virtute „care alcătuia una din podoabele și din farmecile Moldovei noastre". „Oricine cerea găzduire la o curte boierească era sigur de primire, de adăpost și de hrană, el, însoțitorii, slugile și caii lui" (33, p. 180). Faptul nu e de mirare. Opinii maximale similare, referitoare la Moldova de pe la 1700, aflăm și de la Dimitrie Cantemir: „Chipul cu care [moldovenii] primesc oaspeți străini și drumeți e vrednic de cea mai mare laudă. Deși foarte săraci […], totuși [ei] nu se dau înapoi niciodată să dea mâncare și găzduire unui oaspe și-l adăpostesc fără plată timp de trei zile, împreună cu calul său. Pe străin îl primesc cu fața voioasă, ca și când le-ar fi frate sau altă rudenie" (26, p. 210).

Dar Radu Rosetti mai adaugă ceva important în memoriile sale. Și anume că, până în primele decenii ale secolului al XIX-lea, a supraviețuit un obicei de ospitalitate sexuală: boierilor sosiți ca oaspeți la conacele moșierilor moldoveni li se trimitea, când se retrăgeau în dormitor, „o roabă tânără [= o țigăncușă] ca să-i frece pe picioare". Cum am văzut într-un capitol anterior (28. „«Dreptul» boierului asupra roabelor țigănci"), este vorba de o expresie cvasicodificată, cu puternice conotații sexuale. Era un obicei, completează Rosetti, „care exista de altmintrelea și în Rusia" (33, p. 154).

Așa cum am mai arătat, istoricul Radu Rosetti a scris mai multe „povești moldovenești" bazate nu pe ficțiune pură, ci pe realități din viața boierilor din secolele XVIII-XIX. Cu subiecte preluate

din diverse „anecdote auzite", cum se exprimă G. Călinescu (187, pp. 677-678). Am mai comentat nuvela *Țigăncușa de la ietac* într-un alt capitol. Acțiunea poveștii se desfășoară în perioada 1820-1836. Marele vornic Sandu Hortopan îl primea în ospeție, la vânătoare, la moșia sa din Bucovina, pe boierul Alecu Crivea. De fiecare dată, boierul-gazdă îi trimitea boierului-musafir o țigăncușă de la moșie, anume pe frumoasa roabă Dochița, să-i „frece picioarele" înainte de culcare. Toată lumea (cei doi boieri și familiile lor, Dochița și familia ei etc.) știa foarte bine ce însemna acest gest de bunăvoință. Era un cadou erotic, un act de ospitalitate sexuală. Într-adevăr, în urma acestei relații cu boierul Crivea, Dochița a născut o fată, Anica, de care – peste vreo cincisprezece ani – s-a îndrăgostit boierul Hortopan (511, pp. 11-32).

Și străinii ajunși în spațiul românesc au apreciat la superlativ virtutea ospeției la români. Despre modul în care au apreciat nemții „incontestabila ospitalitate" a valahilor a scris cercetătorul românist Klaus Heitmann (150, pp. 213-220). Păstrând coordonatele spațio-temporale de mai sus (Moldova secolelor XVIII-XIX), am să mă refer la *Jurnalul călătoriei de la Constantinopol la Iași* ținut de contele Alexandre d'Hauterive (1754-1835) în februarie-martie 1785. În drum spre Iași, unde urma să preia, la vârsta de 31 de ani, postul de secretar al domnitorului Alexandru Mavrocordat, zis Firaris (1785-1786), contele d'Hauterive s-a bucurat de „nemaipomenita politețe" (în termenii lui) arătată chiar și de moldovenii de rând. Rămânând în gazdă, peste noapte, la o familie sărmană din Vaslui, el s-a îndrăgostit de fiica gazdelor, o „frumoasă" și „încântătoare copilă" de optsprezece ani. Simțind față de ea „și altfel de dorințe", care ar fi intrat în coliziune cu „virtutea" fetei, este posibil ca d'Hauterive să fi beneficiat noaptea de ospitalitate erotică. Jurnalul călătorului nu este prea clar în această privință, dat fiind că autorul a omis să ne spună cum și-au petrecut cei doi noaptea.

Comentând jurnalul lui Alexandre d'Hauterive, antropologul american Larry Wolf (*Inventing Eastern Europe*, 1994) consideră că e vorba de o „omisiune sugestivă" din partea contelui (215, p. 167). Într-adevăr, despărțirea lor a fost plină de tâlc, lăsând să se întrevadă o ispravă nocturnă comună. Dimineața, contele a răsplătit-o, iar fata i-a sărutat tandru mâna: „[La plecare], i-am

dăruit un ban; l-a luat, a plecat ochii, mi-a sărutat mâna; cât despre mine, o admir ca pe o madonă de Correggio" (598, p. 688). Pare să fie un cod cultural de gesturi și trăiri care se repetă în situații asemănătoare. Iată descrisă o scenetă erotică între un moșier rus și o tânără mujică cu care acesta se culcase: „Femeia s'a închinat cu plecăciune. [Moșierul] Alexei a scos un ban de argint și l-a strecurat. Nevasta s'a plecat și i-a sărutat mâna, și'a pironit apoi ochii galeși asupra lui. S'a întors, s'a dus" (304, p. 85).

În 1764, în aceeași epocă iluministă în care contele d'Hauterive era oaspete într-o casă modestă din Vaslui, contele Giacomo Casanova (un apropiat al Ecaterinei a II-a) se afla într-o izbă dintr-o localitate de lângă Sankt-Petersburg, Ekaterinhof. Vestitului erotoman i s-au aprins călcâiele după fiica gazdei, o țărăncuță fecioară „de o uimitoare frumusețe", care „abia intrase în al

51. Camil Ressu, desen, cca 1930
(Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de Stampe)

treisprezecelea an", își notează Casanova în memoriile sale (*Histoire de ma vie*, 1793). El nu va ști niciodată cum o cheamă pe fată, numind-o Zaïre, în cinstea roabei creștine a sultanului din Ierusalim din faimoasa piesă a lui Voltaire (*Zaïre*, 1732). Scena pare să decurgă la fel ca mai sus, doar că răsplata cuvenită dezvirginării fetei este negociată cu tatăl ei, de față cu toți membrii familiei: „o sută de ruble" (215, pp. 78-81).

Rămânem în aceeași perioadă și în aceeași zonă, dar vorbim despre ospitalitate sexuală așa-zicând „interstatală". În 1787, ambasadorul Franței la Sankt-Petersburg, Louis-Philippe, conte de Ségur, se afla în Crimeea, recent anexată de ruși în 1783 (după căderea Hanatului tătar). El s-a îndrăgostit acolo de o tânără și frumoasă cercheză, care semăna leit cu soția sa. Ségur se afla în sudul Imperiului Rus, în orașul Kaffa (Theodosia), în alaiul imperial al despoticei țaríne Ecaterina a II-a, în timpul celebrei sale călătorii de la Marea Baltică la Marea Neagră. Suverana era însoțită de „cel mai puternic bărbat din imperiu", feldmareșalul Grigori Potiomkin, amantul ei favorit.

Dintr-o pornire de generozitate despotică, pentru a afișa ospitalitatea Rusiei (reprezentată de feldmareșal) față de Franța (reprezentată de diplomatul francez), Potiomkin i-a făcut lui Ségur un cadou sexual: „*Eh bien, batiuṣka*, a reluat el [= Potiomkin], râzând, această tânără cercheză aparține unui om care mă va lăsa să fac ce vreau cu ea; și, când vă veți întoarce la Sankt-Petersburg, vreau să v-o dăruiesc". Neobișnuit cu astfel de cadouri, Ségur l-a refuzat politicos pe Potiomkin. Acesta din urmă l-a acuzat pe ambasadorul francez de „falsă delicatețe", rămânând ofensat de respingerea tranșantă a ospitalității rusești (215, pp. 97-99).

Adevărul este că nici bătrânul Voltaire (dacă ar mai fi trăit) n-ar fi înțeles refuzul contelui de Ségur la gestul de ospitalitate sexuală făcut de Potiomkin. Mai ales pentru una dintre fetele cerchezilor, vestite în toată Eurasia pentru frumusețea și senzualitatea lor. În septembrie 1769, când Ecaterina a II-a se războia cu sultanul Mustafa al III-lea, la Marea Azov, pentru Hanatul Crimeii, Voltaire (în vârstă de 76 de ani) îi scria următoarele „augustei Ecaterina": „Deși sunt bătrân, mă interesează acele frumoase cercheze care i-au făcut Majestății Voastre un jurământ de credință și care fac fără îndoială același jurământ iubiților lor". „Slavă Domnului – își încheia filozoful francez scrisoarea –,

Mustafa al III-lea nu se va atinge de ele" (215, p. 282). Toți știau, inclusiv Voltaire, că sultanii le alegeau pe cele mai frumoase cercheze pentru haremurile lor.

Revenind la aventura erotică din 1785 a contelui d'Hauterive în Moldova, în caz că relația sexuală s-a finalizat, nu vom ști cu siguranță dacă nobilul francez a beneficiat de „dreptul" oaspetelui sau – prin transfer de la domnitor – de „dreptul" seniorului. Mai ales că moldovenii îl tratau pe conte cu „nemaipomenită politețe", văzând în el, cum singur își notează, „un om care are aerul de a aparține [suitei] domnului" (598, p. 686). Era un amestec de respect, lingușire și frică, așa cum rezultă din însemnările lui Alexandr Ivanovici Ribeaupierre, ambasadorul Rusiei la Constantinopol, în drum prin Iași (și București) în 1827: „Toți mă cinsteau și mă ospătau, cum se întâmplă și în Turcia să te porți cu un om de care toți se tem" (601, p. 145).

Micul episod erotic trăit de contele d'Hauterive în Vasluiul anului 1785 seamănă cu povestea nostalgică, din adolescență, a unuia dintre craii de la Curtea-Veche, și anume a lui conu' Pantazi, un secol mai târziu, pe la 1873:

> Cu o țigancă am gustat întâia oară dragostea […]. Purta floare roșie la ureche și umbla dănțând. Aveam șaisprezece ani. Era pe vremea salcâmului, seara, după ploaie. I-am dat un galben și am uitat s-o întreb cum o cheamă. Și n-am mai întâlnit-o (254, p. 69).

În fine, un ultim exemplu de ospitalitate sexuală atestat în spațiul românesc ne parvine de la Mihail Sadoveanu, prozatorul care a lăsat loc autorului de reportaje și cvasietnologului. Este vorba despre o carte (*Privelişti dobrogene*, 1914) la care am mai avut prilejul să mă refer. Următoarea informație etnologică vizează mentalitățile și obiceiurile comunităților de lipoveni din Dobrogea, mai ales a acelora din satele de pe malul lacului Razelm:

> Un drumeț care găzduește la marginea unui sat [lipovenesc] intră în casă, mănâncă, apoi vede că gospodarul nu-i acasă și-i ia el locul lângă femee. Asta e ceva foarte obișnuit, ceva care se înțelege de la sine. Aici nu încape rușine, – după cum nu încape rușine când bei un păhar cu apă… (304, p. 49).

Virtutea ospitalității vs *viciul toleranței*

Românii sunt „liubovnici la oaspeți" spunea Miron Costin (*De neamul moldovenilor*, 1686). În ceea ce privește „tradiționala/ proverbiala ospitalitate românească", este vorba de un stereotip tenace, unul care merită atenție, chiar dacă într-o scurtă *addenda*. Când vorbesc, ca mai sus, despre ospitalitate, nu mă refer la sensul profan și modern al termenului, ci la cel arhaic și ritual. Nu este vorba (doar) de generozitate, bunătate și de plăcerea de a socializa cu străinul la ospețe. Vorbind despre un sens tradițional, țărănesc al ospitalității, există un set de reguli religioase și rituale. Repunând în discuție mitologia ospitalității și toleranței românești, Lucian Boia observă pe bună dreptate că, de fapt, „nu românul este în mod particular ospitalier, ci țăranul român, și nu numai țăranul român, ci țăranul pur și simplu" (604, p. 177). Cu alte cuvinte, ospitalitatea este proprie societăților și mentalităților tradiționale.

Trebuie spus, de asemenea, că sentimentul de ospitalitate care operează în societățile tradiționale este, în bună măsură, determinat de considerente magice si rituale. „Cândva *străinul-xenos* era nu numai un personaj ce inspira teamă, ori curiozitate – scrie Andrei Cornea –, ci și un ins înconjurat de o aură de mister. *Cine* e el de fapt, *de unde* vine? Și este el cu adevărat cel care spune că este?" Poate că este un vrăjitor ambulant, un „solomonar" care testează bunătatea sătenilor (80, pp. 199 ș.u.) sau vreun „doctor fără-de-arginți", precum sfântul creștin Thalaleu Athanase, care umblă „teleleu Tănase" prin sate să vindece pe gratis boli ale trupului și sufletului (605, p. 129). Sau poate că este un zeu travestit, cum zicea Homer: „Cu-nfățișări de oaspeți-străini se-ntâmplă că zeii/ Altfel mereu tot apar, cetăți ei străbat și colindă" (*Odiseea* XVII, 485-486). În aceste condiții, conchide Andrei Cornea, „ospitalitatea – spălatul picioarelor drumeților, plecăciunea, tăierea orătăniilor, masa – devine o precauție înțeleaptă împotriva dezastrelor pe care o divinitate mascată, pizmașă și refuzată le-ar putea declanșa oricând" (606, pp. 184-185).

Pe de altă parte, țăranul este ospitalier cu „străinul" (cu „celălalt") *acum*, pentru ca el și ai lui să aibă belșug *apoi* (tot restul

anului); țăranul îi oferă „străinului" („celuilalt") *aici*, pentru ca el și morții lui să primească *acolo* (în lumea de dincolo). Vezi, în acest sens, tradiția creștin-ortodoxă de pomenire a morților, prin oferirea de pomeni săracilor și străinilor. „Cine dă, lui își dă", rezumă un proverb românesc toată această mentalitate (151, p. 311). În coordonatele ospitalității tradiționale pare să se contureze logica unui „contract" ritual, a unei reciprocități magice (lat. *do ut des* = „îți dau, ca să-mi dai"). În aceste condiții, ospitalitatea rituală nu este determinată, neapărat, de sentimente de altruism sau de generozitate, ci mai degrabă de un arhaic cod cultural al comunității. Și nu este puțin lucru, mai ales că există destule colectivități închise, izolate și endogame, întemeiate pe coduri culturale esențial diferite, care includ *xenofobia magică* (pe baza principiului *hospes hostis* = „străinul e dușman" și a regulii *adversus hostem aeterna auctoritas* = „contra dușmanului, eternă autoritate") și chiar *xenocidul ritual* (248 și 69, pp. 496-514).

Cred că există o diferență între „ospitalitate" și „toleranță", cel puțin pentru mentalul colectiv românesc din epoca modernă. Ospitalitatea este un fel de „toleranță mai frivolă", un sentiment de simpatie care nu implică obligații de principiu (legiferate sau instituționalizate) și care se manifestă doar din când în când, pe perioade scurte de timp. Este o comuniune „la bine", o generozitate convivială, care include mâncatul și băutul împreună. Nu întâmplător termenul *ospitalitate* este înrudit cu verbul *a ospăta* și cu substantivul *ospăț* (toate trei de la lat. *hospes* = „străin").

În epoca modernă, ospitalitatea este percepută de români ca o mare calitate națională. În schimb toleranța propriu-zisă este văzută ca o slăbiciune gravă, care ar permite „străinilor" să-i încalece pe români, ca o bunătate prostească, deci ca un grav defect național. Iată doar câteva exemple.

> S-a zis că neamul nostru e tolerant și ospitalier față de străini, scria Nichifor Crainic în 1934. Este el atât de înfloritor încât simte nevoia ospitalității? Adus în sapă de lemn de către străinul cotropitor, acest popor nu poate fi tolerant și nu poate fi ospitalier. Toleranța presupune putere care îngăduie, iar nu slăbiciune care zace înfrântă. Ospitalitatea presupune bunăstare care se dăruiește, iar nu mizerie jefuită hoțește. (610, p. 129)

Tot pe la mijlocul anilor 1930, tânărul Emil Cioran deplângea „absența intoleranței religioase" la români. El se revolta împotriva faptului că românii ar fi „un popor prea bun, prea cumsecade" cu străinii, pentru că ar duce la „falimentul nostru sigur": „Vitalitatea iudaică este atât de agresivă, încât toleranța noastră față de acest popor, exploatată, ar însemna falimentul nostru sigur". „Nu există o ființă mai bună decât românul. Acesta este dezastrul", conchidea Cioran, răsturnând termenii ecuației tradiționale. Pentru el, „bunătatea" și „omenia" deveneau false „virtuți naționale", fiind mai degrabă vicii, care „ne-au ținut în loc atâta vreme". În schimbul lor, ar trebui descoperită și activată adevărata virtute etnică – *xenofobia*: „Adversitatea față de streini este atât de caracteristică simțirii naționale românești, încât nu vor putea fi niciodată separate"; „întâia reacțiune națională a românului [...] este revolta împotriva străinilor" și „este o lipsă de instinct național a nu-i urî și a nu-i elimina" (608, pp. 128-143). Pun între paranteze faptul că, peste o jumătate de secol, în a doua ediție („definitivă") a cărții Emil Cioran a suprimat aceste „divagații", și altele asemenea, considerându-le „pretențioase și stupide" (609, p. 5).

În mai toate sondajele de opinie realizate în anii 1990, românii se percep pe ei înșiși ca fiind foarte ospitalieri. Este un autostereotip pozitiv puternic înrădăcinat. De regulă, „ospitalitatea" este calitatea psihomorală cel mai frecvent autoatribuită. Mai curios este faptul că, în aceleași sondaje, autostereotipul negativ al românului include „toleranța". Dintr-un total de 98 de trăsături psihomorale negative, „toleranța" se clasază pe un loc fruntaș, ca frecvență de autoatribuire (607). Ca și intelectualii români naționaliști din perioada interbelică, cetățenii de rând din anii 1990 percep și ei „toleranța" românilor ca pe un viciu. Am abordat acest subiect cu un alt prilej, într-un studiu intitulat „Toleranța la români" (69, pp. 19-41).

35. Avangardiștii și „erotizarea proletariatului”

„Pornografie și atentat la bunele moravuri”

Protagoniștii volumului hipererotizat *Poemul invectivă*, publicat de Geo Bogza în 1933 (146), sunt oameni de rând, umili, de la periferia societății: lumpenproletari, mici meseriași, comercianți ambulanți, șomeri, matrozi sifilitici, prostituate morfinomane, borfași, pușcăriași condamnați pentru deviații sexuale, băieți de prăvălie, slujnice de provincie etc. Destinele lor se intersectează, fluidele lor sexuale se amestecă.

Volumul a fost editat în 1933, „cu amprentele digitale ale autorului”, care a fost arestat de două ori, în 1934 și 1937, pentru același motiv (***570***). Acuzat de pornografie și târât în tribunale pentru „atentat la bunele moravuri”, poetul s-a apărat, răspunzând ofensat:

> Fără îndoială, *Poemul invectivă* este un spectacol violent. Dar între el și pornografie e deosebirea de substanță și de tensiune dintre fulger și o farfurie cu dulceață. Dacă pornografie e să pictezi o femeie goală într-o poziție lascivă, atunci *Poemul invectivă* e femeie jupuită de vie într-o sală de disecție unde se găsesc și alte cadavre de femei cu măruntaiele scoase afară, cu oasele sfărâmate până la măduvă. Nu e pornografie *Poemul invectivă*, nu e atentat la bunele moravuri. E un atentat la liniștea și confortul spiritual al lumii (405).

Nicolae Iorga nu este străin de declanșarea campaniei de sancționare juridică a „pornografilor” Geo Bogza, H. Bonciu etc. A se vedea discursul său ținut în cadrul ședinței Academiei Române, desfășurată la 26 martie 1937, ședință intitulată „Lupta

împotriva pornografiei” (146, p. 95). Ca avocat al lui Bogza la procesul din 1937, Mihail Sebastian trece prin zile agitate. Însemnările sale de jurnal, datate 4 aprilie 1937, sunt relevante:

> Arestarea lui Bogza m-a înmărmurit. Mi se părea un act de nebunie, care va trece la cea dintâi explicație. Eram convins că, după o noapte petrecută la poliție, îi vor da drumul (471, p. 122).

52. Geo Bogza, *Autoportret*, desen, sfârșitul anilor 1920

Încercând să afle mai multe despre proces, Sebastian aleargă prin redacții, dă telefoane, face „curse cu automobilul”, ba chiar stă de vorbă în particular (ceea ce era complet interzis!) cu judecătorul de instrucție, un oarecare Cornel Stănescu, un „tip suficient, prost, lichea, simulând revolta morală [împotriva pornografiei]”. Mihail Sebastian încearcă să-l înduplece pe judecător, citindu-i „din poemele mai puțin scandaloase ale lui Bogza”. Episodul este de un haz uriaș. Mihail Sebastian se simte ridicol, și într-o oarecare măsură chiar era, încercând să-i explice unui magistrat ipocrit, conservator și constipat cum stăteau lucrurile cu revoluția estetică propusă de un poet avangardist de talia lui Bogza:

> Totul era inutil – conchide Sebastian în jurnal. Omul [= judecătorul de instrucție] lucra din ordin, din servilism sau din simplă cruzime de imbecil. Poate că vorbindu-i cu atâta căldură eram ridicul. El, în orice caz, râdea (471, p. 122).

Straniu este faptul că, tot atunci, Mircea Eliade era de partea procurorilor, „nu de partea lui Bogza!”, așa cum rezultă tot din jurnalul lui Mihail Sebastian. În primul rând Eliade nu-l considera scriitor pe Geo Bogza („e mai mult ziarist”, „nu e nici membru la Societatea Scriitorilor Români”), iar în al doilea rând, el credea că „versurile lui [Bogza] sunt pornografice și patologice” (471, p. 123). După cum am menționat, atitudinea lui Eliade era stranie, având în vedere și faptul că el însuși era, în acea perioadă, acuzat de „atentat la bunele moravuri” pentru publicarea, în noiembrie 1936, a romanului așa-zis „pornografic” *Domnișoara Christina* (471, p. 99). Mai mult decât atât, principalul acuzator public în „cazul Eliade” era antimodernistul N. Georgescu-Cocoș, care făcea parte din aceeași tabără cu Nicolae Iorga, fiind (la ziarul *Neamul românesc*) discipolul în publicistică al acestuia.

Bogza: „Să turbeze de ciudă fetele burgheze”

Simpatia explicită a poeților stângisto-avangardiști pentru lumpenproletari este dublată de o motivație clasică, preluată de la artiștii și poeții decadenți de la sfârșitul secolului al XIX-lea: *pour épater les bourgeois*. Pentru „provincialul” Tristan Tzara, din perioada sa pre-dadaistă, scandalul declanșat de mic-burghezii din târg este inevitabil: „hai [iubito] în parcul comunal/ până o cânta cocoșul/ să se scandalizeze orașul” („Înserează”, 1913). Motivația apare explicit formulată și în „Poem ultragiant”, scris de Bogza la începutul anilor 1930:

> O, servitoare cu care am făcut dragoste într-un oraș murdar de provincie [...],
> Scriu despre tine poemul acesta
> Pentru a face să turbeze de ciudă fetele burgheze
> Și să se scandalizeze părinții lor onorabili (146, pp. 83-84).

Este o temă uzuală în scrierile lui Bogza în epocă. O temă adesea exprimată fățiș și ostentativ:

> *Poemul invectivă* e un vitriol menit să ardă, să stupefieze și să clatine din siguranța lor de până acum, pe oamenii împăcați cu soarta și cu ei înșiși (405).

„Spre disperarea fetelor burgheze”, poetul privilegiază relațiile erotice cu fetele care fac parte din pegra societății, de pildă cu o prostituată morfinomană (576), într-o poezie („Zizi”, 1928) care – cum bine observă Ion Pop – „anticipează foarte clar *Poemul invectivă*”:

> iată te mângâi și îți spun sora mea
> te idealizez spre disperarea fetelor burgheze [...]
> și trupului tău ciuruit de injecții un imn închin
> îl fixez înalt la răspântia veacului (174, p. 274).

Cu alt prilej, Bogza omagia actul sexual cu o slujnică umilă, care „mirosea foarte rău a sudoare”, „undeva într-un oraș murdar de provincie”. Scopul „poemului ultragiant” era să le scandalizeze pe „fetele burgheze” și pe „părinții lor onorabili” printr-un gest ciudat, pervers, fetișist, ce pare că maschează de fapt o stranie deviație de comportament sexual:

> Deși m-am culcat cu ele [= cu fetele burgheze]
> de nenumărate ori
> Nu vreau să le cânt
> Și mă urinez în cutiile lor cu pudră
> În lenjeria lor
> În pianul lor
> Și în toate celelalte accesorii care
> le formează frumusețea (146, pp. 81-84).

George Călinescu l-a ironizat pe poet, despre care credea că e „nepotolit la simțuri” și că „suferă de priapism”. „Sfătuim pe tinerele fete cu pian – a conchis sarcastic G. Călinescu – să nu primească pe d. Geo Bogza în casă.”

*

Pentru a salva „copilele din popor" și „a voastre fiici frumose" de la pierzania erotico-etică, „proletarul" imaginat de Mihai Eminescu cerea imperativ să fie distruse elementele excitante ale senzualității „burgheze", cele care aţâţă libidoul muncitorilor nevoiași. El voia să fie sfărâmată „statuia goală a Venerei antice" și să fie arse „pânzele cu corpuri de ninsori" („Împărat și proletar", 1874).

În perioada național-comunismului românesc (mai ales în anii 1980) s-a încercat „recuperarea" lui Eminescu ca protosocialist, cvasimarxist. O penibilă gafă ideologică. O stupizenie tipică pentru sistemul de propagandă ceaușist. Eminescu era într-adevăr antiliberal și anticapitalist (publicistica sa politică este elocventă în acest sens), dar el nu își manifesta anticapitalismul de pe o poziție „de stânga", socialistă, ci de pe o poziție „de dreapta", conservatoare.

Eminescu a fost explicit în această privință. Parafrazând celebra formulare a lui Karl Marx referitoare la „stafia comunismului" care bântuie continentul, poetul considera că socialismul european era „o serioasă turburare" care „amenință Europa" (580). „Am fi socialiști – scria Eminescu în 1881, în *Timpul* – numai atunci când am propune o soluțiune socialistă. Departe de noi asta. Din contra, soluțiunea ce-o propunem nu poate fi decât conservatoare, reacționară chiar" (577).

Luca: „L'érotisation sans limites du prolétariat"

Ca și Geo Bogza (*Jurnal de sex*, 1929), poetul suprarealist Gherasim Luca a avut și el unele „antecedente" privind excesele estetico-erotice. În octombrie 1931 (când nu împlinise încă 18 ani), el – împreună cu alți trei elevi de liceu (Aurel Baranga, Jules Perahim și Paul Păun) – a editat (în doar treisprezece exemplare!) revista intitulată *Pulă* și subintitulată *Organ universal*. Ca să-l provoace, ei i-au trimis revista academicianului Nicolae Iorga, cu dedicația „Tu ai? N-ai!". Acuzați fiind de „pornografie", cei patru adolescenți au fost arestați și duși la închisoarea Văcărești, dar – fiind toți minori – au fost eliberați după zece zile.

53. Coperta revistei *Pulă. Organ universal*, număr unic, 1 octombrie 1931

În paranteză fie spus, această publicație a declanșat recent un scandal de presă. În cadrul unei expoziții documentare privind avangarda istorică românească (*The Other Side of the Romanian Avant-garde: Film, Photography, Performance*, curator: Igor Mocanu), deschisă în aprilie 2015 la Institutul Cultural Român din New York, a fost expusă revista avangardistă intitulată *Pulă* din 1 octombrie 1931. Grid Modorcea la New York, Mircea Diaconu și Mihai Gâdea la București (postul TV Antena 3, emisiunea *Sinteza zilei* din 7 mai 2015) și câteva publicații online au criticat cu mânie proletară această expunere.

Astfel de cazuri s-au întâmplat și la case mai mari. *Voilà le phallus!*, a exclamat Pablo Picasso în 1920 la vederea sculpturii *Prințesa X*, expusă de Constantin Brâncuși la *Salonul Independenților* de la Paris. Un alt pictor celebru, Henri Matisse, comisarul expoziției, a exclus această sculptură din *Salon*. Peste câteva zile, mai mulți artiști au semnat un protest energic față de acest gest de cenzură în *Le journal du peuple* (25 februarie 1920). Era vorba despre: Fernand Léger, Juán Gris, Francis Picabia, Georges Ribemont-Dessaignes, Erik Satie, Georges Auric, Jean Cocteau, V.G. Paleolog, Milița Petrașcu etc. (602).

54. Gherasim Luca, Geo Bogza și Jules Perahim,
fotografie „Suvenir din Moși”, 1934

În 1945, poeții Gherasim Luca și Dolfi Trost au trimis de la București un amplu manifest redactat în franceză și adresat „prietenilor noștri suprarealiști, răspândiți în întreaga lume”. Conceput ca un mesaj pus într-o sticlă și aruncat în valuri de doi naufragiați pe o insulă pustie, mesajul conținea și „poziția exactă” a naufragiaților (408, p. 637). Erau date coordonatele geografice ale Bucureștiului, care devenise în epocă – în termenii lui André Breton – capitala mondială a suprarealismului. Mesajul era adresat „Mișcării suprarealiste internaționale”, cea care – se spunea în manifest, cu referire la anii 1930-1940 – „a știut să reacționeze prompt față de devierile de dreapta care o înconjurau sau chiar o combăteau”. Evocându-i pe Marx, Engels și Lenin, pe de o parte, și pe Sade, Freud și Breton, pe de altă parte, cei doi poeți români îndemnau proletariatul la o revoluție socială, dublată de o revoluție estetică, dar și de o inevitabilă revoluție sexuală:

> Noi proclamăm iubirea, eliberată de constrângerile ei sociale și individuale, psihologice și teoretice, religioase sau sentimentale, ca principala noastră metodă de cunoaștere și de acțiune. [...] Chiar sub aspectele sale cele mai imediate, noi credem că erotizarea

> fără limită a proletariatului [*l'érotisation sans limites du prolétariat*] constituie garanția cea mai prețioasă care se poate găsi pentru a-i asigura, în epoca mizeră pe care o traversăm, o reală dezvoltare revoluționară (*Dialectique de la dialectique*, 1945) (408, pp. 642-643).

Luca & Trost păreau că bat la porți deschise. André Breton promova el însuși un soi de „revoluție sexuală”:

> Suprarealismul – spunea el – a făcut totul pentru a ridica tabuurile care împiedică discutarea liberă a lumii sexuale, a întregului univers sexual, inclusiv perversiunile (*Du surréalisme en ses œuvres vives*, 1954) (578).

Dar revoluția sexuală promovată de André Breton se referea la „discutarea liberă” a diverselor experimente erotice, „inclusiv a perversiunilor” (cu, să zicem, Freud ca mentor), și nu la practicarea lor liberă (cu, să zicem, Sade ca mentor).

*

Prin modul în care rezumă un poem al lui Gherasim Luca, „Sfânta Împărtășanie”, Ovid S. Crohmălniceanu îl ironizează pe poet pentru „convingerile [sale] politice revoluționare” și pentru „lupta de clasă” pe care o poartă în așternut un muncitor de la „Uzina de gaz”, culcându-se cu o frumoasă femeie burgheză:

> O doamnă în automobil pescuiește un tânăr muncitor voinic și frumos, îl duce acasă la ea, îi dă să mănânce și face cu el apoi dragoste. Întâmplarea e narată la persoana întâi; lupta de clasă se prelungește și în pat, o „scârbă umedă” îi umple gura tânărului proletar care-și împlinește, totuși, datoria virilă, dar dimineață, când îl trezește gândul că trebuie să plece la uzină, descoperă lângă el [în pat] o babă cu ochelari citind evanghelia (579).

Este ironic faptul că tocmai Ovid Crohmălniceanu s-a găsit (după decembrie 1989, în 1990!) să fie sarcastic față de „dogmatismul” estetic al poetului Gherasim Luca, tocmai el care timp de 15 ani, în perioada 1948-1962, a promovat „realismul socialist” în literatura română.

„Noua stângă": studenți vs *proletari*

Oricum, o adevărată „revoluție sexuală", de masă în rândul tinerilor, se va produce abia peste câteva decenii, în cadrul și datorită mișcării *hippie* din anii 1960-1970, în cadrul și datorită *contra-culturii* apărute în epocă, în termenii sociologului american Theodore Roszak (*The Making of a Counter Culture*, 1969). Este „un moment istoric", va decreta Mircea Eliade în 1968:

> Pentru întâia oară în istoria civilizației creștine – va comenta istoricul religiilor –, sexualitatea neinhibată triumfă pretutindeni și se redescoperă beatitudinea aproape rituală a nudității (323, p. 598).

Pentru tinerii rebeli, în ideea de *free love* nu există „nici o urmă de promiscuitate", constată Eliade. Tineri săraci „din toate colțurile Americii" se adună într-un loc și trăiesc împărțind totul, într-un soi de „comunism" liber consimțit, „într-o comunitate aproape primitiv-creștină".

> [Hippies] fac dragoste „liberă" – dar nici o promiscuitate; nimic orgiastic; dimpotrivă, spun ei, nudismul fetelor și femeilor ajută „camaraderia" (323, pp. 584-585).

În iulie 1968, după ce consultă și presa *underground* a tinerilor *hippies*, istoricul religiilor își nuanțează opiniile:

> Un lucru mă izbește de la început: în pofida excesului de sex, nudism, libertate orgiastică etc., tonul acestor texte în aparență lubrice sau chiar pornografice e religios, da, religios. Orice expresie a dragostei, mai ales a dragostei fizice, e acceptată cu emoție și reverență. Așa cum am repetat-o de nenumărate ori, s-ar putea ca și viața sexuală neinhibată pe care o exaltă tânăra generație de rebeli să facă parte din procesul (inconștient) de redescoperire a sacralității Vieții (323, pp. 592-593).

M-am ocupat cu alte prilejuri de relația lui Mircea Eliade cu mișcarea *hippie* nord-americană și vest-europeană (581). M-a interesat atunci să observ modul în care s-a relaționat un

intelectual preponderent „de dreapta” cu o mișcare socioculturală preponderent „de stânga”.

În acea perioadă, în a doua jumătate a anilor 1960, analiști politici de renume, mai ales Herbert Marcuse, susțineau că, în societățile industriale avansate, studențimea (tinerimea educată, în general) ar fi luat locul proletariatului în „stânga” eșichierului politico-social și că studenții, „Noua Stângă”, ar fi devenit (în locul muncitorilor) pătura socială reformistă și chiar „revoluționară” (vezi Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, 1964, și *An Essay on Liberation*, 1969) (582).

Populație și copulație

Revenind la manifestul *Dialectique de la dialectique*, conceput în 1945 de Gherasim Luca și Dolfi Trost, ne putem imagina care era orizontul lor de așteptare privind România imediat după terminarea celui de-al Doilea Război Mondial. Foarte curând, în următorii câțiva ani, Gherasim Luca va înțelege că în locul „libertății totale a spiritului” (în termenii lui Breton, *Manifestul suprarealist*, 1924) va fi instaurată „dictatura proletariatului”, că suprarealismul va fi înlocuit de „proletcultism” și de „realismul socialist”, că libertatea de expresie va fi blocată de „dirijism” și de cenzură, că în loc de „revoluția sexuală” se va vorbi cu voce tare, dimpotrivă, despre „morala proletară”. În cadrul „eticii și echității socialiste”, un banal adulter va fi sancționat în „ședințe publice de înfierare” ca fiind produsul unor „relații neprincipiale” ș.a.m.d.

Imediat după căderea ghilotinei comuniste, suprarealismul și celelalte mișcări literar-artistice avangardiste (care au simpatizat fățiș cu stângismul) au devenit – aparent paradoxal – manifestări ale artei „degenerate” și „decadente” (583, pp. 219-229). Cu doar zece ani înainte, „arta degenerată”, expresie a „putreziciunii”, „pornografiei” și „decadenței”, fusese stigmatizată de naziști. Vezi celebra expoziție *Entartete Kunst* (*Artă degenerată*) vernisată de Adolf Hitler, la München, pe 19 iulie 1937.

Șerban Foarță a surprins formele aberante de „naționalizare” a sexualității practicate în societățile dictatoriale, fie ele naziste sau comuniste:

> Sistemele totalitare etatizează până și amorul, încălcând, impudic și brutal, taina însăși a intimității: pragul iatacului e transgresat. Ca să nu mai spunem că iubirea devine pură procreație, un act patriotic sau o normă, obligatorie, de serviciu („Nici populație fără copulație. Nici copulație fără populație!"); îmbrățișările, o montă, o (zoo)tehnică de prăsilă, o științifică (nu *à la* Mendel, ci *à la* Mengele!) inseminare, – dincolo de orice *Lustprinzip*. Prezervativul și avortul, pe lângă „cărțulia roșie", servesc politica lui Mao (și pe a celor ce-i urmează la cârma Galbenei Împărății); pe a lui Ceaușescu, însă, stahanovist-megalomană și în domeniul demografic, nu fac decât să o dejoace. Or, paradoxul *Iepocii dă Aor* fu, între altele, incongruența dintre morala proletară sau abstinența de partid și rutul strict indispensabil unui barem de patru nașteri per familie (584).

„Senucigașii" Paul Celan și Gherasim Luca

După abdicarea regelui în 30 decembrie 1947 și naționalizarea înfăptuită pe 11 iunie 1948 (două date simbolice ale comunizării României), Gherasim Luca (pe numele său real Zalman Locker) va încerca să fugă din țară. Fondarea statului Israel (în mai 1948) și primul val de emigrare a evreilor din România în „Țara sfântă" (1949-1952) vor crea contextul și oportunitatea. N-a fost vorba, cum s-a spus, de un „export de revoluție comunistă" în Israel, inițiat și încurajat de Ana Pauker. Pur și simplu, comunitatea evreiască, formată în majoritate din meseriași liberi, mici comercianți și proprietari, oameni cu profesii liberale (medici, avocați etc.), a fost cel mai puternic afectată de naționalizare și de celelalte măsuri etatiste impuse la începutul regimului comunist (585). Plecând în octombrie 1950, Gherasim Luca prindea oportunitatea întredeschiderii unei uși care s-a trântit în urma lui peste doar 2-3 ani. În 1949 au emigrat din România comunistă în Israel 5.000 de evrei, în 1950 – 45.000-50.000, în 1951 – circa 30.000, în 1952 – 3.800, iar în 1953 doar vreo 360 de evrei. A urmat „înghețul general" (586).

Din Israel, Gherasim Luca a plecat foarte curând la Paris. Avea pe atunci vreo 40 de ani. După alte patru decenii, poetul a repetat simbolic gestul suicidal făcut de prietenul său Paul Celan

în 1970: s-a aruncat în Sena de pe podul Mirabeau, cel cântat de Guillaume Apollinaire („Le pont Mirabeau”, 1913). La 9 februarie 1994, la 24 de ani după sinuciderea lui Celan, Gherasim Luca îi va urma exemplul fatal, aruncându-se în apele Senei din exact același loc simbolic. Luca a lăsat pe propriul său *répondeur* telefonic mesajul sinucigașului: „În această lume, poeții n-au ce căuta”.

Paul Celan și Gherasim Luca au mărit lista, și așa lungă și prestigioasă, a poeților și artiștilor parizieni care, de-a lungul timpului, s-au sinucis în apele Senei. *Senucigași*, le-am putea spune. Pe același pod Mirabeau și-a plasat Mihail Sebastin manuscrisul găsit care face obiectul primului său roman publicat (*Fragmente dintr-un carnet găsit*, 1932). În mod straniu, *Le pont Mirabeau*, construit la sfârșitul secolului al XIX-lea, a intrat în istoria literaturii române datorită celor trei scriitori evreo-români, Mihail Sebastian, Paul Celan și Gherasim Luca, dintre care ultimii doi *senucigași*.

55. Vedere de pe Podul Mirabeau (Paris). Ultima imagine văzută înainte de sinucidere de Paul Celan (1970) și de Gherasim Luca (1994)

În primăvara anului 2008, la Paris fiind, m-am urcat pe celebrul pod Mirabeau ca să vizualizez ultima imagine care a rămas pe retina celor doi poeți *senucigași*: *Statuia libertății* (o replică redusă a celei de la New York) cu *Turnul Eiffel* profilându-se uriaș pe fundal și vegetația de pe *Île des Cygnes*, o insulă care taie în lung apele Senei în două. O imagine puternică, tonică și plină de simboluri. Una care nu te îndeamnă la sinucidere.

Bataille: „Munca reduce exuberanța sexuală”

Sexualitatea clasei muncitoare a fost adesea o temă de meditație, mai ales în secolul XX. În scrisorile sale către militanta marxistă și feministă Clara Zetkin, V.I. Lenin se opunea erotismului proletarilor, pe motiv că ar slăbi vigoarea luptei de clasă. La noi, diferența dintre libidoul muncitorului și cel al burghezului a fost pusă în pagină în 1894 de Garabet Ibrăileanu, când a pus în discuție modurile în care arta „înrâurește” viața. Proza lui Zola, de pildă, care este un afrodiziac („cantaridă tipărită”), ar acționa diferit asupra claselor sociale:

> Zola [...] va plăcea, va fermeca pe burghezi, cari din pricina trândăviei și a bogăției, făcând abuzuri sexuale, sunt storși, dar care totuși voiesc cu orice preț să mai jertfească Venerei – căci trebuie să petreacă; și nu va fermeca, nu va avea o influență sugestivă asupra unui muncitor care nu-i nici scurs, nici enervat, căci n-a făcut nici abuzuri [sexuale] și nici nu duce o viață trândavă și pentru care relațiile sexuale nu-s singura ocupație, dar ceva secundar (706).

Problema a fost abordată și de intelectualii avangardiști. A studiat-o și filozoful Georges Bataille, un apropiat al cercurilor suprarealiste, cu tot șirul de certuri și împăcări cu André Breton („un fals revoluționar cu cap de Crist”, cum îl definea ironic Bataille).

Georges Bataille a fost un admirator al tratatului *Psychopathia Sexualis* (1866) al psihiatrului austriac Richard von Krafft-Ebing, pe care l-a și recenzat în 1931. Printre altele, Von Krafft-Ebing a fost cel care, plecând de la numele lui Sade, a forjat termenul

„sadism”. În 1950, Bataille a prefațat celebrul roman al marchizului de Sade *Justine ou Les Malheurs de la vertu* (1791). „Gauchistul” Georges Bataille a încercat să-l tragă spre „stânga” și pe marchiz. În viziunea filozofului francez, Sade ar fi fost o „victimă a tiraniei”, fiind împotriva pedepsei cu moartea (prin ghilotinare) și dând dovadă – cum zice Bataille – de „maturitate politică fondată pe simpatia pentru popor”. Diagnosticul lui Bataille este complet fals. Citit cu atenție, marchizul de Sade a fost de fapt o stranie combinație de ultralibertin și ultraconservator:

> Să nu deschidem niciodată ochii poporului – scria Sade –; trebuie lăsat să vegeteze în prejudecățile lui – este un lucru esențial. [...] Poporul trebuie ținut permanent sub sceptrul tiranilor; să apărăm tronurile, ele vor proteja Biserica, iar despotismul, odrasla acestei alianțe, ne va menține drepturile noastre [= ale aristocraților] în lume. Turma oamenilor se paște doar cu biciul (113, pp. 124-125).

După război, în perioada 1945-1957, la Paris, între Georges Bataille și Mircea Eliade s-a legat o prietenie intelectuală. Tema discutată cu predilecție de cei doi era erotismul. Erau amândoi interesați de riturile sexuale specifice tantrismului:

> [Bataille] era fascinat de fenomenul erotic – își amintește Eliade – și aș fi dorit să înțeleg de ce. Ne-am întreținut îndelung despre tantrism. Mi-a cerut să public o carte despre tantrism în colecția sa din „Éditions de Minuit” (587).

Era perioada (jumătatea anilor 1950) în care Georges Bataille își pregătea cartea dedicată fenomenului erotic (*L'Érotisme*, 1957). În acest volum, Bataille a analizat libidoul sexual al diferitelor clase sociale, folosindu-se de rezultatele sociologice și sexologice din cunoscutele *Rapoarte Kinsey* (Alfred Kinsey *et alii*, *Sexual Behavior in the Human Male*, 1948, și *Sexual Behavior in the Human Female*, 1953). Alfred Kinsey era un celebru biolog american (1894-1956) care a înființat, în cadrul Indiana University, *Institutul de Cercetări în Sex, Sexualitate și Reproducere*.

Georges Bataille deplângea faptul că „munca reduce exuberanța sexuală” (și viceversa) și, ca atare, că persoanele care

aparțin păturilor sociale care nu muncesc mult („clasa dominantă”, pe de o parte, și „pegra”, pe de altă parte) beneficiază de un număr de orgasme pe săptămână sensibil mai mare decât cel de care beneficiază muncitorii, care se epuizează muncind. Efortul depus în timpul muncii „frânează în mod evident activitatea sexuală” a proletarilor, conchide resemnat filozoful francez (267, pp. 145-159). Sociologii cred același lucru și azi, de pildă, în ceea ce privește lipsa de apetit sexual la muncitorii agricoli, mai ales în sezoanele când se muncește intens pe câmp: „Tributul fizic cerut de corp în anumite anotimpuri, când munca agricolă desfășurată de la răsărit până la apus lăsa prea puțină energie întâlnirilor cu caracter erotic” (671, p. 226).

Această teorie este departe de a fi nouă. Încă de la sfârșitul secolului al XII-lea, preotul Andreas Capellanus din Troyes compara modul diferit în care se raportează la sexualitate diferite clase sociale: „plebei”, „nobili”, „mari nobili” și „foarte nobili” (*nobilissimi*), adică clerici (*De amore* I, VII, 1-4). Din cauza vieții prospere de care beneficiază aceștia din urmă („tihnă neîntreruptă și hrană îmbelșugată”), ei „sunt în mod firesc mai expuși tentației trupului decât ceilalți oameni” (318, p. 215). „Luxul și luxura merg de mână”, observă inspirat Șerban Foarță (584).

Note și bibliografie

(Cifrele cu caractere drepte fac trimitere la note bibliografice, iar cele cu caractere ***bold-italice*** trimit la note-comentarii ale autorului)

1. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, Revised and enlarged edition, vol. 5, Rosenkilde and Bagger, Copenhaga, 1958.
2. *Epopeea lui Ghilgameș*, traducere de V. Șerbănescu și Al. Dima, Editura pentru Literatură Universală, București, 1966.
3. *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, studiu introductiv de Constantin Daniel, traducere, notițe introductive și note de Athanase Negoiță, Editura Științifică, București, 1975.
4. S.N. Kramer, *Istoria începe la Sumer*, traducere de Cornel Sabin, Editura Științifică, București, 1962.
5. În 1994 am tradus, prefațat și adnotat cartea lui I.P. Culianu *Călătorii în lumea de dincolo*. Cu acest prilej, am adăugat o notă de subsol referitoare la *ius primae noctis*, inclusiv în privința unor elemente care sugerau existența arhaicului obicei sexual în spațiul românesc (6, p. 96, n. 1). Era vorba de o *notă a traducătorului*, deci a mea, însă câțiva comentatori au crezut că este o notă semnată chiar de Culianu. Vezi Lucia Berdan (7, pp. 193-194) și Stelian Dumistrăcel (8, p. 67).
6. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, ediția a III-a, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, cuvânt înainte de Lawrence E. Sullivan, Editura Polirom, Iași, 2007.
7. Lucia Berdan, *Mitologia cuvintelor*, Editura Universității „Al.I. Cuza", Iași, 2003.
8. Stelian Dumistrăcel, *Expresii românești. Biografii – motivații*, Editura Institutul European, Iași, 1997.

9. *Septuaginta 2*, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, traduceri de Florica Bechet, Ioana Costa, Alexandra Moraru, Ion Pătrulescu, Cristina Costena Rogobete, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, București – Iași, 2004.
10. Herodot, *Istorii*, vol. I, studiu introductiv de Adelina Piatkowski, traducere și note de Adelina Piatkowski și Felicia Vanț-Ștef, Editura Științifică, București, 1961.
11. Herodot, *Istorii*, vol. II, traducere și note de Adelina Piatkowski și Felicia Vanț-Ștef, Editura Științifică, București, 1964.
12. Lactanțiu, *Despre moartea persecutorilor*, ediție bilingvă, traducere de Cristian Bejan, studiu introductiv, tabel cronologic, note explicative și anexe de Dragoș Mîrșanu, Editura Polirom, Iași, 2011.
13. Raphael Patai, „Jus primae noctis", în Issachar Ben-Ami și Dov Noy (eds.), *Studies in Marriage Customs*, Folklore Research Center Studies 4, Institute of Jewish Studies, Ierusalim, 1974, pp. 177-180.
14. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. 6, Rosenkilde and Bagger, Copenhaga, 1958.
15. Charles Laugier, *Contribuții la etnografia medicală a Olteniei*, ediție critică de Adrian Michiduță, Editura Aius, Craiova, 2011 (prima ediție: Craiova, 1925).
16. Radu Rosetti, *Părintele Zosim și alte povestiri*, ediție îngrijită de Radu Gârmacea, Editura Humanitas, București, 2014.
17. Jorge Luis Borges, *Cărțile și noaptea*, ediție îngrijită, prefață și traducere de Valeriu Pop, Editura Junimea, Iași, 1988.
18. *Cartea celor o mie și una de nopți*, vol. 1, traducere de Haralambie Grămescu, prefață de Ovidiu Papadima, Editura Minerva, București, 1978.
19. Andrei Codrescu, *Whatever Gets You through the Night: A Story of Sheherezade and the Arabian Entertainments*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2011.
20. Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, ediție îngrijită de Virgil Cândea, Editura Academiei Române, București, 1987.
21. Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Ottomanu. Crescerea și scăderea lui*, vol. 2, traducere de dr. Iosif Hodoșiu, București, 1876.
22. Alain Boureau, *The Lord's First Night: The Myth of the Droit de Cuissage*, translated by Lydia G. Cochrane, University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1998. Ediția franceză: *Le droit de cuissage: La fabrication d'un mythe XIII^e-XX^e siècle*, Albin Michel, Paris, 1995.
23. Emil Cioran, *Caiete II (1966-1968)*, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Editura Humanitas, București, 1999. Ediția franceză: E.M. Cioran, *Cahiers (1957-1972)*, Gallimard, Paris, 1997.

24. Nicolae D. Lăbușcă, *Despre cuniță. Un impediment la căsătorie în vechiul drept românesc. O dare în Moldova din secolul XVIII*, Institutul de Arte Grafice „Viața Românească", Iași, 1925.
25. Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Editura Academiei Române, București, 1970.
26. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, prefață de Leonida Maniu, Editura Minerva, București, 1981.
27. Andrei Oișteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, ediția a II-a, Editura Polirom, Iași, 2012.
28. G. Sion, *Suvenire contimpurane*, Editura Polirom, Iași, 2014.
29. *Ștefan Vodă cel Mare și Sfânt. Istorisiri și cântece populare*, strânse la un loc de Simion T. Kirileanu, ediția a III-a sporită, Tipografia Monastirei Neamț, Casa școalelor, 1924.
30. Jörg Wettlaufer, „The *jus pimae noctis* as Male Power Display: A Review of Historic Sources with Evolutionary Interpretation", *Evolution and Human Behavior*, 21 (2), 2000, pp. 111-123.
31. Simeon Florea Marian, *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*, vol. I-II, ediție îngrijită, introducere, bibliografie și glosar de Iordan Datcu, Editura Saeculum Vizual, București, 2009.
32. Elena Sevastos, *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*, București, 1889. Elena Sevastos, *Literatura populară: Cântece moldovenești – Nunta la români*, vol. I, ediție îngrijită și prefață de Ioan Ilișiu, Editura Minerva, București, 1990.
33. Radu Rosetti, *Amintiri. Ce-am auzit de la alții*, ediție îngrijită și prefațată de Mircea Anghelescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996.
34. Radu Rosetti, *Din copilărie. Amintiri*, Editura Humanitas, București, 2012.
35. Radu Rosetti, *Din prima tinerețe. Amintiri*, Editura Humanitas, București, 2012.
36. Mihail Sadoveanu, *Cântecul mioarei / Lisaveta*, Editura Cartea Românească, București, 1971.
37. Radu Rosetti, *Pământul, sătenii și stăpânii în Moldova*, vol. I: *De la origini până la 1834*, Editura Librăriei Socec & Co, București, 1907.
38. Apollonios din Rhodos, *Peripețiile corăbiei Argo*, traducere din limba elină, prefață, tabel cronologic și note de Ion Acsan, Editura Minerva, București, 1992.
39. G. Tomoiagă, „Moravuri și datine poporale culese între românii dintre Prut și Nistru", *Aurora română*, Cernăuți, nr. 3, 1 martie 1882.
40. *Instituții feudale din țările române. Dicționar* (coordonatori: Ovid Sachelarie și Nicolae Stoicescu; autori: Alexandru Constantinescu, Florin Constantiniu, Valentin Al. Georgescu, Dan Amedeu Lăzărescu,

Ovid Sachelarie, Nicolae Stoicescu, Petre Strihan, Valeriu Șotropa, Tudor Voinea; cuvânt înainte: O. Sachelarie; introducere: Valentin Al. Georgescu), Editura Academiei Române, București, 1988.
41. A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, Tipo-Litografia H. Goldner, Iași, 1892, vol. V, p. 108.
42. Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, traducere de Radu Hîncu și Vladimir Iliescu, Editura Sport-Turism, București, 1981.
43. Vladimir Nabokov, *Lolita*, ediția a IV-a, traducere de Horia Florian Popescu, Editura Polirom, Iași, 2011.
44. Adriana Babeți, *Amazoanele. O poveste*, Editura Polirom, Iași, 2013.
45. *Cartea lui Marco Polo sau Descoperirea lumii*, text integral rescris în franceză de A. T'Serstevens, traducere de Traian Filip și Gh.E. Gussi, Editura Eminescu, București, 1972.
46. Quintus Curtius Rufus, *Viața și faptele lui Alexandru cel Mare, regele Macedoniei*, vol. II, traducere de Constantin Gerota, Editura Minerva, București, 1970.
47. Jorge Luis Borges, *Cărțile și noaptea*, ed. cit.
48. Edward Westermarck, *The History of Human Marriage*, 2 vol., Macmillan, New York, 1891.
49. Iouri Droujnikov, *L'étoile du généralissime*, Fayard, Paris, 2012.
50. Yuri Druzhnikov, *Contemporary Russian Myths: A Skeptical View of the Literary Past*, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1999.
51. Giovanni Boccaccio, *Decameronul*, vol. I-II, traducere de Eta Boeriu, studiu introductiv de Alexandru Balaci, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1957.
52. Maria Leach *et alii* (eds.), *Standard Dictionary of Folklore: Mythology and Legend*, vol. I-II, Funk & Wagnals Company, New York, 1949-1950.
53. William Shakespeare, *Opere*, vol. VI, traducere de Barbu Solacolu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1958.
54. Jörg Wettlaufer, „The *jus pimae noctis* as Male Power Display", ed. cit.
55. Ernst H. Kantorowicz, *Cele două corpuri ale regelui. Un studiu asupra teologiei politice medievale*, traducere de Andrei Sălăvăstru, prefață de William Chester Jordan, postfață de Alexandru-Florin Platon, Editura Polirom, Iași, 2014.
56. Ștefan Meteș, *Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII-XX*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977.
57. Márki Sándor, *Dósa György*, Budapesta, 1913, p. 184.
58. Vasile Stoica, *Suferințele din Ardeal*, ediția a IV-a, Editura Vicovia, Bacău, 2008, p. 362 (primele două ediții: 1916 și 1917).
59. Jósika Miklós, *Emlékiratai* (*Memorii*), Pesta, 1865, vol. II, pp. 58-60, *apud* Ștefan Meteș, *Emigrări românești…*, ed. cit., p. 18.

60. Jean-Paul Roux, *Regele. Mituri și simboluri*, traducere și note de Andrei Niculescu, Editura Meridiane, București, 1998.
61. April Harper, Caroline Proctor (eds.), *Medieval Sexuality: A Casebook*, Routledge, New York – Londra, 2008.
62. Anthony-Emil N. Tachiaos, *Sfinții Chiril și Metodie și culturalizarea slavilor*, traducere de Constantin Făgețan, Editura Sophia, București, 2002.
63. Warren Treadgold, „The Bride-Shows of the Byzantine Emperors", *Byzantion*, nr. 49, 1979, pp. 395-413.
64. „Viața și ostenelile cuvioșilor părinților noștri Methodie și ale lui Constantin, carele s-au numit Chirill, episcopilor Moraviei, dascălii slovenești", în *Viețile sfinților* (luna mai), Mânăstirea Neamțului, 1813; vezi *Studii de slavistică*, vol. II, Editura Academiei Române, București, 1971, pp. 47-56.
65. Aleksandr Soljenițîn, *Rusia sub avalanșă*, traducere de Inna Cristea, Editura Humanitas, București, 2000.
66. Jean Rousset, *Mitul lui Don Juan*, traducere de Angela Martin, Editura Univers, București, 1999.
67. Mihaela Ursa, *Eroticon. Tratat despre ficțiunea amoroasă*, Editura Cartea Românească, București, 2012.
68. Denis de Rougemont, *Iubirea și Occidentul*, traduceri, note și indici de Ioana Cândea-Marinescu, prefață de Virgil Cândea, Editura Univers, București, 1987.
69. Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, ediția a III-a revăzută, adăugită și ilustrată, Editura Polirom, Iași, 2012.
70. Sever Voinescu, „Tatăl lui Figaro (I și II)", *Evenimentul zilei*, 11-12 noiembrie 2014.
71. Andrei Oișteanu, „Evrei, creștini și musulmani în controversă: Dispute teologice publice în Evul Mediu", *Revista 22*, 29 noiembrie 2006, p. 18; 5 decembrie 2006, pp. 12-13.
72. Andrei Oișteanu, „Jews, Christians and Muslims in Controversy: Public Theological Disputations in Medieval Europe", *Archaeus. Studies in the History of Religions*, Romanian Association for the History of Religions, Institute for the History of Religions, Romanian Academy, Bucharest, vol. XIII, 2009, pp. 137-154. Vezi și nota 321.
73. Séamas Mac Philib, „*Ius Primae Noctis* and the Sexual Image of Irish Landlords in Folk Tradition and in Contemporary Accounts", *Béaloideas. The Journal of the Folklore of Ireland Society*, 56, 1988, pp. 97-140.
74. Beaumarchais, *Bărbierul din Sevilla. Nunta lui Figaro*, traducere de Anda Boldur și Valentin Lipatti, Editura pentru Literatură, București, 1967 (Beaumarchais, *Le mariage de Figaro*, Librairie Générale Française, Paris, 1989).

75. Wendy Doniger, *The Bedtrick: Tales of Sex and Masquerade*, University of Chicago Press, Chicago – Londra, 2000.
76. Andrei Oișteanu, „Din nou despre duelul la români. A doua jumătate a secolului al XIX-lea", *România literară*, 21 septembrie 2005, pp. 16-18. George Bibescu, fiul domnitorului Țării Românești, a fost un mare duelist, un om cu o vastă carieră militară în Franța. În 1869, la Paris, Bibescu are o aventură erotică cu soția principelui Paul de Bauffremont, Marie-Valentine, contesă de Caraman-Chimay, înrudită cu mai toată înalta nobilime franceză. Contesa fuge la Bibescu, iar Bauffremont îi intentează proces de divorț. „L'affaire Bauffremont-Bibesco" este pe larg comentată în presa pariziană din epocă, la rubrica mondenă. Ultragiat, Paul de Bauffremont publică în 1872 comentarii ofensatoare la adresa lui Bibescu. Acesta îl provoacă la duel și, fiind un bun spadasin, îl rănește. Până la urmă, în 1875, Marie-Valentine divorțează de principele francez, recăsătorindu-se cu prințul român.
77. Guillaume Apollinaire, *Cele unsprezece mii de vergi*, traducere de Silviu Lupescu, studiu introductiv de Luca Pițu, Editura Institutul European, Iași, 1992.
78. Honoré de Balzac, *Povestiri deșucheate*, traducere de Virgil Tănase, Editura Eminescu, București, 1997.
79. Mircea Eliade, *Nașteri mistice*, traducere de Mihaela Grigore Paraschivescu, Editura Humanitas, București, 2013.
80. Andrei Oișteanu, *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, ediția a II-a revăzută, adăugită și ilustrată, Editura Polirom, Iași, 2013.
81. Petru Caraman, „Blestemul ca expresie folclorică a unui complex afect negativ", *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, vol. III, 2003, pp. 11-74.
82. Dan Horia Mazilu, *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, Iași, 2001.
83. Otilia Hedeșan, „Repere pentru o specie puțin studiată – blestemul", *Simpozion*, Comunicările celui de-al X-lea simpozion al cercetătorilor români din Ungaria, Gyula, 2001, pp. 165-179.
84. Alexandru Paleologu, *Bunul-simț ca paradox*, ediția a II-a (remaniată de autor), Editura Vitruviu, București, 1997.
85. James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. I-V, traducere, prefață și tabel cronologic de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, Editura Minerva, București, 1980.
86. Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970.
87. Otilia Hedeșan, *Șapte eseuri despre strigoi*, Editura Marineasa, Timișoara, 1998.

88. Ștefania Cristescu-Golopenția, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*, ediția a III-a, cuvânt înainte de Sanda Golopenția, Editura Paideia, București, 2002 (prima ediție: 1940).
89. Dimitrie Dan, *Evreii din Bucovina. Studiu istoric, cultural, etnografic și folcloric*, Cernăuți, 1899.
90. *Septuaginta 1*, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, București – Iași, 2004.
91. Constanța Vintilă-Ghițulescu, „«Primeneli și sulimanuri»: despre igienă și modernitate", în Laura Grünberg (coord.), *Introducere în sociologia corpului. Teme, perspective și experiențe întrupate*, Editura Polirom, Iași, 2010, pp. 199-223.
92. Plinius, *Naturalis Historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate*, vol. II, ediție îngrijită, prefață și note de Ioana Costa, Editura Polirom, Iași, 2001.
93. Plinius, *Naturalis Historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate*, vol. V, ediție îngrijită, prefață și note de Ioana Costa, Editura Polirom, Iași, 2004.
94. Ovidiu, *Arta iubirii*, traducere și note de Maria-Valeria Petrescu, prefață și tabel cronologic de Grigore Tănăsescu, Editura Minerva, București, 1977.
95. Jean Verdon, *Dragostea în Evul Mediu. Trup, sexualitate și sentiment*, traducere de Dana-Ligia Ilin, prefață de Ioan Pânzaru, Editura Humanitas, București, 2009.
96. Willis Johnson, „The myth of Jewish male menses", *Journal of Medieval History*, Oxford, 24 (3), 1998, pp. 273-295.
97. Jacques Le Rider, *Modernitatea vieneză și crizele identității*, traducere de Magda Jeanrenaud, Editura Universității „Al.I. Cuza", Iași, 1995.
98. Jean Cuisenier, *Mémoire des Carpathes. La Roumanie millénaire: un regard intérieur*, Plon, Paris, 2000, p. 188, *apud* 99, p. 69.
99. Otilia Hedeșan, *Pentru o mitologie difuză*, Editura Marineasa, Timișoara, 2000, p. 69.
100. Tache Papahagi, *Grai, folklor, etnografie*, ediție îngrijită și prefață de Valeriu Rusu, Editura Minerva, București, 1981.
101. Vasile Voiculescu, *Iubire magică. Zahei orbul*, ediție îngrijită de Victor Iova, Editura Cartea Românească, București, 1982.
102. Constantin Eretescu, *Știma apei. Studii de mitologie și folclor*, Editura Etnologică, București, 2007.
103. Marian Munteanu, *Folclorul detenției. Formele privării de libertate în literatura poporană. Studiu, tipologie, antologie de texte și glosar*, Editura Valahia, București, 2008.

104. Ion Apostol, „Crăciunul și Anul Nou la românii de la est de Bug", în *Sociétés européennes*, sous la rédaction de Paul H. Stahl, vol. 7, Paris, 1990, p. 82.
105. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I: *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
106. Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
107. Andrei Oișteanu, *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*, ediția a III-a revăzută, adăugită și ilustrată, Editura Polirom, Iași, 2014.
108. Gabriel García Márquez, *Un veac de singurătate*, traducere și cuvânt înainte de Mihnea Gheorghiu, Editura Minerva, București, 1974.
109. Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, cu o prefață de Georges Dumézil și un cuvânt înainte al autorului, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, București, 1992.
110. Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu și Dan Petrescu, postfață de Eduard Iricinschi, Editura Polirom, Iași, 2003.
111. Ioan Pop-Curșeu, *Magie și vrăjitorie în cultura română. Istorie, literatură, mentalități*, Editura Cartea Românească, Editura Polirom, București – Iași, 2013.
112. Plutarh, *Vieți paralele*, vol. 1, studiu introductiv, traducere și note de N.I. Barbu, Editura Științifică, București, 1960.
113. Michel Onfray, *Prigoana plăcerilor. Edificarea unei erotici solare*, traducere de Emanoil Marcu, Editura Humanitas, București, 2012.
114. Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, traducere de Corina Popescu, Editura Nemira, București, 1998 (ediția a II-a: Editura Polirom, Iași, 2015).
115. Nicolae Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I (*Epoca influenței sud-slave*) și vol. II (*Epoca influenței grecești*), Editura Enciclopedică Română, București, 1974.
116. Se pare că scriitorul proto-avangardist Urmuz a preluat tema urechii ca organ genital, cu alte cuvinte, tema „concepțiunii și nașterii auriculare", cum a numit-o I.P. Culianu (118, p. 254). Personajul urmuzian Fuchs (din „poemul eroico-erotic și muzical" *Fuchsiada*, compus la începutul secolului XX) se naște ieșind „prin una din urechile bunicei sale". Același Fuchs face dragoste cu Venus, penetrând „urechea dreaptă a Zeiței": „Bucuria [sexuală] supremă nu poate fi căutată decât în ureche", aceasta fiind „cel mai nobil organ", conchide Fuchs. Vezi 117, pp. 34-43.

117. Urmuz, *Pagini bizare*, ediție întocmită de Saşa Pană, Editura Minerva, București, 1970.
118. Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Tereza Culianu-Petrescu, postfață de H.-R. Patapievici, Editura Nemira, București, 1995 (ediția a III-a: Editura Polirom, Iași, 2013).
119. Vezi Andrei Oișteanu, „Stânga *versus* dreapta. Farmecul discret al dihotomiei", în Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura Nemira, București, 1998, pp. 267-282.
120. Constanța Vintilă-Ghițulescu, *În șalvari și cu işlic. Biserică, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească a secolului al XVIII-lea*, Editura Humanitas, București, 2004.
121. „Când [adulterul] era săvârșit de femei – scrie Nicoleta Roman –, ducea [...] la un divorț ușor de obținut. [...] Când era săvârșit de bărbați, adulterul era tolerat și nu constituia un motiv atât de grav, încât să producă o despărțire" (668, p. 160). La fel se întâmplă în comunitățile de romi, cum ne asigură antropologul Delia Grigore: „În ziua de azi, se practică, uneori și la romii tradiționali, anume tipuri de adulter, la bărbat, nepedepsite. La femei nu se practică, ori, dacă se practică, femeia ajunge rușinea comunității" („Idealul tradițional este cuplul pe viață", interviu realizat de Maria Bercea, *Revista 22*, 9 iunie 2006).
122. Șerban Foarță și Ion Barbu, *Un mire fără căpătâi (rimoroman)*, Editura Polirom, Iași, 2007.
123. Petru Caraman, *Studii de folclor*, vol. I, ediție îngrijită de Viorica Săvulescu, studiu introductiv de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, 1987.
124. Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, vol. I, ediție îngrijită, note și glosar de Ion Verdeș și P.P. Panaitescu, prefață și tabel cronologic de Alexandru Duțu, Editura Minerva, București, 1983.
125. Plinius, *Naturalis Historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate*, vol. IV, ediție îngrijită, prefață, note și anexă de Ioana Costa, Editura Polirom, Iași, 2003.
126. Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, vol. I-II, traducere, postfață și note de Modest Morariu, Editura Meridiane, 1986.
127. Emil Cioran, *Ispita de a exista*, traducere de Emanoil Marcu, Editura Humanitas, București, 1992.
128. Alin Ciupală, *Femeia în societatea românească a secolului al XIX-lea*, Editura Meridiane, București, 2003.
129. Mircea Eliade, *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe* (1928), ediție îngrijită, note și indice de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 2008.

130. Roger Caillois, *Eseuri despre imaginație*, traducere de Viorel Grecu, prefață de Paul Cornea, Editura Univers, București, 1975.
131. Dan Horia Mazilu, *Lege și fărădelege în lumea românească veche*, Editura Polirom, Iași, 2006.
132. Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi și noi sau Ce naște din pisică șoareci mănâncă (romanț original)*, Editura Minerva, București, 1977.
133. Ion Ghica, *Scrisori către V. Alecsandri*, ediție îngrijită de Ion Roman, Editura Minerva, București, 1976.
134. Jacques Le Goff (coord.), *Omul medieval*, traducere de Ingrid Ilinca și Dragoș Cojocaru, postfață de Alexandru-Florin Platon, Editura Polirom, Iași, 1999.
135. George Mihail Zamfirescu, *Maidanul cu dragoste*, vol. I-II, Editura Națională Ciornei, București, 1933.
136. *Cartea celor o mie și una de nopți*, vol. 12, traducere de Haralambie Grămescu, Editura Minerva, București, 1975.
137. Ayaan Hirsi Ali, *The Caged Virgin: A Muslim Woman's Cry for Reason*, Simon & Schuster, New York, 2007.
138. Panait Istrati, *Chira Chiralina*, ediție îngrijită, prefață și note de Alexandru Talex, Editura Minerva, București, 1982.
139. Eugen Barbu, *Groapa*, ediția a IV-a, Editura pentru Literatură, București, 1968.
140. Îi mulțumesc colegului Mirel Bănică – cercetător la Institutul de Istorie a Religiilor (Academia Română) – pentru această informație etnografică culeasă într-un sat din județul Brăila.
141. *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. IV, Moldova, volum coordonat de Ion Ghinoiu, Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu", Academia Română, Editura Enciclopedică, București, 2004.
142. *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. I, Oltenia, volum coordonat de Ion Ghinoiu, Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu", Academia Română, Editura Enciclopedică, București, 2001.
143. Ion Chelcea, *Țiganii din România. Monografie etnografică*, Editura Institutului Central pentru Statistică, București, 1944. Este o carte controversată, care a propovăduit în anii 1940 nevoia de a-i izola pe romi, pe motiv că aceștia nu se pot adapta și integra în comunitate, constituind un pericol social.
144. Cântec lăutăresc interpretat de „lăutarul Nae", satul 2 Mai, județul Constanța, 1967, înregistrat de autorul prezentei cărți.
145. Vasile Voiculescu, *Capul de zimbru*, ediție îngrijită de Victor Iova, Editura Cartea Românească, București, 1982.
146. Geo Bogza, *Poemul invectivă, cu amprentele digitale ale autorului*, ediție îngrijită și prefață de Nicolae Tzone, Editura Vinea, București, 2009.

147. Lazăr Șăineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*, ediție îngrijită de Ruxandra Niculescu, prefață de Ovidiu Bârlea, Editura Minerva, București, 1978.
148. Dr. Constantin Colonaș, *Cartea căsătoriei*, Editura Cartea Românească, București, 1940.
149. Aceste date le-am preluat de pe site-ul *Fundației Sörös Romania*, http://www.soros.ro/ro/program_articol.php?articol=310.
150. Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german*, traducere și introducere de Dumitru Hîncu, Editura Univers, București, 1995.
151. Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I, Tipografia Isidor Wiegler, Cernăuți, 1903 (reeditare: ediție îngrijită de Victor Durnea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Editura Polirom, Iași, 1998).
152. Delia Grigore, „Idealul tradițional este cuplul pe viață", interviu realizat de Maria Bercea, *Revista 22*, 9 iunie 2006.
153. Teodor T. Burada, *Opere*, vol. III: *Folclor și etnografie*, ediție critică de Viorel Cosma, Editura Muzicală, București, 1978.
154. *Cartea celor o mie și una de nopți*, vol. 11, traducere de Haralambie Grămescu, Editura Minerva, București, 1974.
155. Maria Luisa Lombardo, *Erotica magna. O istorie a literaturii române, dincolo de tabuurile ei*, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2004.
156. Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee, Introduction by Solon T. Kimball, Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1977 (Ediția românească: *Riturile de trecere*, traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, prefață de Nicolae Constantinescu, Editura Polirom, Iași, 1996).
157. În cultura tradițională românească sunt atestate o serie de ritualuri, practicate de cărămidari, de oprire a ploii pe perioada coacerii chirpicilor la soare. Reminiscențe ale acestor practici magice au supraviețuit în mod miraculos în folclorul copiilor: „Cărămidă rea,/ Dă Doamne să stea [ploaia];/ Cărămidă lucitoare [= udă, necoaptă],/ Dă, Doamne, să fie soare". Vezi Andrei Oișteanu, *Ordine și Haos…*, ed. cit., „Meteorologia magică a cărămidarilor", pp. 393-396.
158. Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale românilor*, prefață și bibliografie de Stancu Ilin, Editura Minerva, București, 1982.
159. Constantin Negruzzi, „Scene pitorești din obiceiurile Moldovei", *Dacia literară*, 1859, p. 91.
160. Vezi http://www.evz.ro/detalii/stiri/Romnia-raiul-musulmancelor-n-cutarea-virginitii-pierdute-1001424.html; http://www.evz.ro/detalii/

stiri/HIMENUL-CHINEZESC-O-AFACERE-DE-SUCCES-pentru-rile-unde-virginitatea-este-o-comoar-1001769.html; http://www.evz.ro/detalii/stiri/Romnii-au-descoperit-CENTURA-DE-CASTITATE-perfect-1005655.html.

161. Vezi Andrei Oișteanu, „Antropologia locuirii tradiționale", în Andrei Oișteanu, *Ordine și Haos…*, ed. cit., pp. 575-587.
162. G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, ediție critică, note, glosar, bibliografie și indice de George Antofi, prefață de Ovidiu Papadima, Editura Minerva, București, 1982.
163. Iuliu A. Zane, *Proverbele românilor*, vol. I-X, prefață de G. Dem. Teodorescu, Editura Librăriei Socec & Co, București, 1895-1903.
164. Petru Caraman, „Une ancienne coutume de mariage. Étude d'ethnographie du Sud-Est Européen", în 165, pp. 90-167.
165. Petru Caraman, *Studii de folclor*, vol. II, ediție îngrijită de Viorica Săvulescu, studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, 1988.
166. Ion Creangă, *Povești, amintiri, povestiri*, Editura Eminescu, București, 1980.
167. Antoaneta Olteanu, *Reprezentări ale spațiului în credințele populare românești*, Editura Paideia, București, 2009.
168. Iordache Golescu, *Scrieri alese*, ediție îngrijită și comentarii de Mihai Moraru, Editura Cartea Românească, București, 1990.
169. Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității*, postfață de Ovidiu Bârlea, Editura Cartea Românească, București, 1985.
170. Ștefania Cristescu-Golopenția, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*, ed. cit.
171. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1983.
172. Marian Munteanu, *Folclorul detenției…*, ed. cit.
173. Poveste populară inedită nr. 3. Informator popular: Viorel Lingurar, 24 de ani; satul Cizer, județul Sălaj; culeasă la 20 septembrie 1975 de Ion Taloș, Virgiliu Florea, Ion Cuceu; transcrisă de Otilia Hedeșan; Arhiva de Folclor Cluj, mgt. 2287 IIe. Îi mulțumesc etnologului Otilia Hedeșan pentru transmiterea acestui text inedit.
174. Ion Pop, *Avangarda în literatura română*, Editura Minerva, București, 1990.
175. Tudor Pamfile, *Dragostea în datina tineretului român*, text stabilit, cuvânt înainte și întregiri bibliografice de Petre Florea, Editura Saeculum I.O., București, 1998.
176. Ivan Evseev, *Simboluri folclorice. Lirica de dragoste și ceremonialul de nuntă*, Editura Facla, Timișoara, 1987.
177. *Lirică populară de dragoste*, ediție îngrijită de Sabina Ispas și Doina Truță, prefață de Sabina Ispas, Editura Minerva, București, 1985.

178. Michel Foucault, *Istoria sexualității*, traducere de B. Stanciu și A. Onete, Editura de Vest, Timișoara, 1995.
179. Constanța Vintilă-Ghițulescu, *Evgheniți, ciocoi, mojici. Despre obrazele primei modernități românești (1750-1860)*, Editura Humanitas, București, 2013.
180. Gustave Flaubert, *Dicționar de idei primite de-a gata*, traducere, prefață și note de Irina Mavrodin, Editura ART, București, 2007.
181. Mirel Bănică, *Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România contemporană*, postfață de Sorin Antohi, Editura Polirom, Iași, 2014.
182. A. Cohen, *Talmudul*, traducere din franceză de C. Litman, Editura Hasefer, București, 1999.
183. James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, traducere de Harry Kuller, Editura Scripta, București, 1995.
184. Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos…*, ed. cit.
185. Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XV (*Fragmentarium. Addenda ediției*), ediție critică îngrijită de Perpessicius, coordonatori Dimitrie Vatamaniuc și Petru Creția, Editura Academiei Române, București, 1993.
186. Violeta Barbu, *Ordo amoris. O istorie a instituției căsătoriei în Țara Românească în secolul al XVII-lea*, Editura Academiei Române, București, 2011.
187. G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediția a II-a revăzută și adăugită, ediție îngrijită și prefață de Al. Piru, Editura Minerva, București, 1986.
188. Radu Pavel Gheo, *DEX-ul și sexul. Carte de joc*, prefață de Luminița Marcu, Editura Polirom, Iași, 2005.
189. Carmen Huluță, „Trupul din cuvinte. O terminologie țărănească pentru corp”, în *Symposia. Caiete de etnologie și antropologie*, nr. 1, 2002, pp. 131-144.
190. *Dicționarul Limbii Române*, tom XII, Editura Academiei Române, București, 2010.
191. Andrei Pleșu, „O veste bună”, *Dilema veche*, 3-9 noiembrie 2011, p. 3.
192. Hendrik Kraft, „Termeni considerați obsceni și vulgari și tratarea lor prin lexicografia românească. Cu exemple din dicționare de argou”, eseu inedit elaborat pentru cursul doamnei prof. dr. Rodica Zafiu, „Argourile limbii române contemporane”, Facultatea de Litere, Universitatea din București, 10 mai 2006.
193. George Volceanov și Ana-Dolores Doca, *Dicționar de argou al limbii engleze*, Editura Nemira, București, 1995.
194. Constantin Frosin, *Dicționar de argou francez-român*, Editura Nemira, București, 1996.
195. Svetlana Corobceanu, „Sex cu dex”, *Jurnal.md*, 7 octombrie 2011; vezi http://www.jurnal.md/ro/news/sex-cu-dex-211278/.

196. Andreea Pietroșel, „Patru cuvinte vulgare pe care Putin le pune la respect", Radio France Internationale, 6 mai 2014; http://www.rfi.ro/stiri-politica-49550-patru-cuvinte-vulgare-care-putin-le-pune-respect.
197. Vern L. Bullough, „*Jus primae noctis* or *droit du seigneur*", *The Journal of Sex Research*, 28 (1), February 1991, pp. 163-166.
198. Paul H. Stahl, *Histoire de la décapitation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.
199. Irina Nicolau, *Haide, bre! Incursiune subiectivă în lumea aromânilor*, Editura Ars Docendi, București, 2001.
200. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. I: *Teatru*, ediție critică de Al. Rosetti, Șerban Cioculescu și Liviu Călin, Editura de Stat Pentru Literatură și Artă, București, 1959.
201. Emil Brumaru, „Poezii", *România literară*, 5 iulie 2013, p. 8.
202. Tudor Arghezi, *Cuvinte potrivite*, prefață de Liviu Papadima, antologie de Mitzura Arghezi și Traian Radu, Editura Minerva, București, 1990.
203. V.I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, traducere de Radu Nicolau, prefață de Nicolae Roșianu, Editura Univers, București, 1973.
204. Jean Chevalier și Alain Gheerbrant (coord.), *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, traducere de un grup coordonat de Laurențiu Zoicaș, Editura Polirom, Iași, 2009.
205. Titus Livius, *De la fundarea Romei*, vol. IV, traducere de Toma Vasilescu, Floricica Demetrescu, Paul H. Popescu, Editura Științifică, București, 1962.
206. Nicolae Densușianu, *Vechi cântece și tradiții populare românești. Texte poetice din răspunsurile la „Chestionarul istoric" (1893-1897)*, text ales și stabilit, studiu introductiv, note, variante, indici și glosar de I. Oprișan, Editura Minerva, București, 1975.
207. Gheorghe Mușu, *Din istoria formelor de cultură arhaică*, Editura Științifică, București, 1973.
208. Andrei Oișteanu, „Sexualitatea părului și Zâna cea rea", *Dilema veche*, 24-30 decembrie 2013, p. V.
209. Miron Radu Paraschivescu, *Cântice țigănești*, ediție îngrijită de Alexandru Metea, Editura Helicon, Timișoara, 1998.
210. Dumitru Hurubă, „În anul Caragiale", *Vatra*, martie-aprilie 2012, pp. 170-171.
211. Teodor T. Burada, *Opere*, vol. IV: *Folclor și etnografie*, ediție critică de Viorel Cosma, Editura Muzicală, București, 1980.
212. Ibn Hazm al-Andalusī, *Colierul porumbiței. Tratat despre dragoste și îndrăgostiți*, traducere din arabă, studiu introductiv, note,

comentarii și indice explicativ de Grete Tartler, Editura Humanitas, București, 2012.
213. Sal. Segall, *Din folclorul poporului evreu. Credințe, datini și superstiții*, cu o scrisoare de Gala Galaction, cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu, studiu introductiv și ediție îngrijită de Al. Dobre, Editura Minerva, București, 2000.
214. George Panu, *Amintiri de la Junimea din Iași*, ediție îngrijită, prefață și tabel cronologic de Z. Ornea, Editura Polirom, Iași, 2013.
215. Larry Wolff, *Inventarea Europei de Est. Harta civilizației în Epoca Luminilor*, traducere de Bianca Rizzoli, Editura Humanitas, București, 2000.
216. Al. Alexianu, *Mode și veșminte din trecut. Cinci secole de istorie costumară românească*, vol. II, Editura Meridiane, București, 1987.
217. Ion Mușlea, *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. II, ediție îngrijită de Ion Taloș, Editura Minerva, București, 1972.
218. Mihail Kogălniceanu, *Tainele inimei* (scrieri alese), ediție îngrijită de Dan Simonescu, Editura pentru Literatură, București, 1964.
219. G.I. Ionescu-Gion, *Istoria Bucureștilor*, Fundația culturală „Gh. Marin Speteanu", București, 1998.
220. Dr. I. Felix, „Curățenia", *Albina*, 22 septembrie 1902, p. 1335 – *apud* 221, p. 107
221. Alin Ciupală, *Femeia în societatea românească a secolului al XIX-lea*, ed. cit.
222. B.P. Hasdeu, *Duduca Mamuca. Din memoriile unui studinte*, ediție îngrijită, prefață, note și glosar de Ion Șeuleanu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1973.
223. Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Humanitas, București, 1992.
224. Mihail Canianu [Moritz Cahana], *Studii și culegeri de folclor românesc*, ediție îngrijită de Al. Dobre și Mihail M. Robea, cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu, studiu introductiv de Al. Dobre, Editura Minerva, București, 1999.
225. Emanuela Timotin, *Descântecele manuscrise românești (secolele al XVII-lea – al XIX-lea)*, ediție critică, studii lingvistice și filologice, Editura Academiei Române, București, 2010.
226. Vezi Biserica Domnească din Târgoviște, ctitorie a lui Petru Cercel (1585), unde este prevăzut un spațiu la etaj, deasupra pronaosului, de unde soția domnitorului și femeile de la curte audiau predica. De la curtea domnească, o pasarelă conducea la acest spațiu din biserică rezervat femeilor aristocrate. Foarte probabil, a fost vorba de o influență turco-islamică.
227. Dimitrie Bolintineanu, *Poesii, atât cunoscute cât și inedite*, vol. I (*Florile Bosforului*, *Legende istorice*, *Basme*), Tipografia lucrătorilor asociați, Bucuresci, 1865.

228. *O capodoperă a baladei românești: „Toma Alimoș”*, ediție critică și studiu introductiv de Iordan Datcu și Viorica Săvulescu, Editura Minerva, București, 1989.
229. Radu Rosetti, *Părintele Zosim și alte povestiri*, ed. cit.
230. Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, ediție îngrijită și glosar de Iorgu Iordan, Editura Minerva, București, 1980.
231. Michael Carden, *Sodomy: A History of a Christian Biblical Myth*, Equinox Publishing, Londra, 2004.
232. Andrei Oișteanu, „«De n-ai da cu suliman, nu ți-ar face pielea un ban»”, *Dilema veche*, 4 noiembrie 2005, p. 9.
233. Cristina Mihaela Stan, „Păr și capital social”, în Laura Grünberg (coord.), *Introducere în sociologia corpului*, ed. cit., pp. 280-292.
234. Andrei Oișteanu, „Schimbarea la haine a României”, *Revista 22*, 13 iulie 2004, p. 11; *Idem*, „Romania's Vestimental Transfiguration”, *EURESIS. Cahiers roumains d'études littéraires*, nr. 3-4, 2006, pp. 317-326; *Idem*, „We Are What We Wear: Clothing and Romania's Transfiguration on the Eve of Modernity”, prelegere ținută în cadrul simpozionului internațional cu tema: *From Traditional Attire to the Modern Dress: Modes of Identification, Modes of Recognition in the Balkans (XVI-XX Centuries)*, New Europe College, Bucharest, 13-14 iunie 2008 – organizatori: Anca Oroveanu, Constanța Vintilă-Ghițulescu, Mihai-Răzvan Ungureanu.
235. Ilie Corfus, „Cronica meșteșugarului Ioan Dobrescu (1802-1832)”, *Studii și articole de istorie*, VIII, București, 1966.
236. Johann Martin Honigberger, *Treizeci și cinci de ani în Orient*, cuvânt înainte de Arion Roșu, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, *addenda* și postfață de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Ciprian Lupu și Ana Lupașcu, Editura Polirom, Iași, 2004.
237. Costache Negruzzi, *Opere*, vol. I: *Păcatele tinereților*, ediție critică, studiu introductiv, comentarii și variante de Liviu Leonte, Minerva, București, 1974.
238. Nicolae Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, Editura Minerva, București, 1980.
239. Marianne Mesnil, *Etnologul, între șarpe și balaur* – Marianne Mesnil și Assia Popova, *Eseuri de mitologie balcanică*, traducere de Ioana Bot și Ana Mihăilescu, cuvânt înainte de Paul H. Stahl, Editura Paideia, București, 1997.
240. Vintilă Mihăilescu, „Imagini ale celuilalt. O perspectivă antropologică”, în Irina Culic, István Horváth, Cristian Stan (coord.), *Reflecții asupra diferenței*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 1999, pp. 105-116.
241. Moses Gaster, *Literatura populară română*, ediție îngrijită, prefață și note de Mircea Anghelescu, Editura Minerva, București, 1983.

242. Andrei Oișteanu, „Rohmans-Brahmanes: Le voyage d'un motif à travers l'espace et le temps", *Ethnologica*, vol. 1, 1983, pp. 138-143.
243. Andrei Oișteanu, „Rohmani-Brahmani. Călătoria unui motiv în spațiu și timp", în Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos...*, ed. cit., pp. 109-124.
244. Richard Stoneman, *Alexander the Great: A Life in Legend*, Yale University Press, New Haven – Londra, 2008.
245. Norman Mosley Penzer, *Poison-Damsels and Other Essays in Folklore and Anthropology*, C.J. Sawyer, Londra, 1952.
246. Rahul Peter Das, *The Origin of the Life of a Human Being: Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*, Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi, 2003.
247. Andrei Oișteanu, „Ritual and Symbolic Xenocide in Central and Eastern Europe", *Archaeus. Études d'Histoire des Religions*, Association Roumaine d'Histoire des Religions, Bucarest, tome V, fasc. 3-4, 2001, pp. 33-43.
248. Andrei Oișteanu, „Xenocid ritual?", în Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română*, ed. cit., pp. 496-514.
249. Vezi Adrian Marino, *Cultură și creație*, ediție îngrijită și prefață de Aurel Sasu, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2010, pp. 224-225. Articolul „Mandragola" a fost publicat inițial de Adrian Marino în *Națiunea*, 3 iunie 1946, p. 2.
250. Roger Caillois, *Le mythe et l'homme*, Gallimard, Paris, 1938.
251. Oskar Dähnhardt, *Natursagen: Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, vol. I-III, B.G. Teubner, Leipzig – Berlin, 1907-1912.
252. Simeon Florea Marian, *Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor. Studiu folkloristic*, Ediținea Academiei Române, Institutul de arte grafice Carol Göbl, București, 1903.
253. Ovidiu Pecican, *Noaptea soarelui răsare*, Editura Cartea Românească, București, 2014.
254. Mateiu I. Caragiale, *Craii de Curtea-Veche*, ediția a II-a, postfață și bibliografie de Mircea Vaida, Editura Minerva, București, 1975.
255. Erich Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, translated from the German by Ralph Manheim, Princeton University Press, Princeton, 1974 (prima ediție: 1955).
256. Poveste populară inedită nr. 1. Informator: Ion Barbu, 59 de ani; satul Bănești, județul Dâmbovița; culeasă în 1932 de G.I. Dobrescu; Arhiva de Folclor Cluj, Fondul Mușlea, nr. 375, pp. 61-63. Îi mulțumesc etnologului Otilia Hedeșan pentru transmiterea acestui text inedit.
257. „Cărți erotice de Giorgio Baffo și Pierre Louÿs, în tălmăcirea lui Șerban Foarță", *Observator cultural*, 15-21 mai 2014, p. 32. Vezi și

Giorgio Baffo, *Erosonete*, în transpunerea lui Șerban Foarță, cuvânt înainte de Guillaume Apollinaire, Editura Adenium, Iași, 2014.
258. Mihai Eminescu, *Opere*, vol. VI (*Literatură populară*), ediție critică îngrijită de Perpessicius, Editura Academiei Române, București, 1963, pp. 385 ș.u.; secțiunea „Câteva irmoase ce se cântă după masă. Cântece de lume din jumătatea întâia a secolului [al XIX-lea] (estrase dintr-un manuscript cu cântece)".
259. Wilhelm Hertz, *Die Sage vom Giftmädchen*, Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1893.
260. Mircea Cărtărescu, *Orbitor. Aripa dreaptă*, Editura Humanitas, București, 2007.
261. Mircea Eliade, *Jurnal (1970-1985)*, vol. II, ediție îngrijită și indice de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1993.
262. Wendy Doniger O'Flaherty, *Shiva: The Erotic Ascetic*, Oxford University Press, Londra – New York, 1981.
263. Tristan Tzara, *Șapte manifeste Dada, cu câteva desene de Francis Picabia. Lampisterii. Omul aproximativ (1925-1930)*, versiuni românești, prefață și note de Ion Pop, Editura Univers, București, 1996.
264. Lucian Boia, „Desfrâu și sfințenie: doi poli ai imaginarului insular", în Lucian Boia, Anca Oroveanu și Simona Corlan-Ioan (coord.), *Insula. Despre izolare și limite în spațiul imaginar*, lucrările unui colocviu interdisciplinar organizat de Centrul de Istorie a Imaginarului și Colegiul Noua Europă, 19-20 martie 1999, Colegiul Noua Europă, București, 1999, pp. 12-24.
265. Andrei Oișteanu, „Utopografia insulei în imaginarul colectiv românesc", în Lucian Boia, Anca Oroveanu și Simona Corlan-Ioan (coord.), *Insula...*, ed. cit., pp. 57-92.
266. C.G. Jung, *Opere complete*, vol. 1: *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, traducere de Dana Verescu și Vasile Dem Zamfirescu, Editura Trei, București, 2003.
267. Georges Bataille, *Erotismul*, traducere de Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1998.
268. Guillaume Apollinaire, *L'Œuvre du Marquis de Sade*, pages choisies, introduction, essai bibliographique et notes par Guillaume Apollinaire, Bibliothèque des Curieux, Paris, 1909.
269. Emil Nicolae, *Victor Brauner – la izvoarele operei*, prefață de Amelia Pavel, Editura Hasefer, București, 2004.
270. Iată doar câteva titluri de picturi cu puternice conotații sexuale realizate de Victor Brauner în anii 1930-1940: ciclul *Anatomie du désir* (1935-1938), *Coupe des cent vingt dispositions érotomagiques* (1946), *Victor Victorel procureur général de l'orgasme propulseur* (1949), *Victor Victorel s'initiant à la sodomie* (1949), *Victor Victorel*

à l'hypercoït barbarogène (1949), *Victor Victorel se priapant de sa naissance* (1949) etc. (269, pp. 68-69).
271. Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, traducere de Marcel Aderca, prefață și postfață de Radu Toma, Editura Univers, București, 1977 (prima ediție, în franceză: 1969).
272. Felix Liebrecht, „Das *jus primae noctis*", *Orient und Occident*, Bd. 2, Göttingen, 1864, pp. 541-542.
273. Angelo De Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*, Treves, Milano, 1869.
274. Louis Veuillot, *Le droit du seigneur au Moyen Âge*, L. Vivès, Paris, 1854.
275. Karl Schmidt, *Jus primae noctis. Eine geschichtliche Untersuchung*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1881.
276. Georges Dumézil, *Căsătorii indo-europene și Cincisprezece chestiuni romane*, traducere de Crina Berdan, Editura Polirom, Iași, 2002.
277. Paul Veyne, „Homosexualitatea la Roma", în Georges Duby *et alii*, *Amor și sexualitate în Occident*, introducere de Georges Duby, traducere de Laurențiu Zoicaș, Editura Artemis, București, 1994, pp. 52-59.
278. Mircea Eliade, *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, 2013 (prima ediție: 1934).
279. Guillaume Apollinaire, *Amorurile unui hospodar*, traducere de Emil Paraschivoiu, prefață de Ov.S. Crohmălniceanu, Editura Mistral, București, 2002.
280. Voltaire, *Dicționar filozofic*, traducere și note de Anca-Delia Comăneanu, prefață de Irina Mavrodin, Editura Polirom, Iași, 2002.
281. Vasile C. Ioniță, „Termeni eufemistici pe baza *Atlasului Lingvistic Român II-1. Supliment*", *Dacoromania*, serie nouă, vol. III-IV, 1998-1999, pp. 57-65.
282. Erling Schøller, „Cuvinte și expresii obscene în limba română (I)", *Revue Romane*, 6 (2), 1971, pp. 243-252. Îi mulțumesc doamnei Rodica Zafiu pentru semnalarea acestui studiu.
283. Erling Schøller, „Cuvinte și expresii obscene în limba română (II)", *Revue Romane*, 7 (1), 1972, pp. 32-67.
284. Emil Petrovici, *Atlasul Lingvistic Român*, partea a II-a (*ALR II*), vol. I, *Suplement. Termeni considerați obsceni,* Sibiu – Leipzig, 1942.
285. Al. Niculescu, „Termenii românești care denumesc noțiunea «copil nelegitim»", *Analele Universității „C.I. Parhon"*, Filologie 7, București, 1956, pp. 37-49.
286. Heimann Tiktin, *Dicționar româno-german*, 3 vol., Imprimeria Statului, București, 1896-1926.
287. Mircea Eliade, *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, translated from the French by Willard R. Trask, Harper & Row Publishers, New York, 1975.

288. Florian Dudaș, *Manuscrisele românești medievale din Crișana*, Editura Facla, Timișoara, 1986, p. 126; și Florian Dudaș, *Manuscrisele românești din bisericile Bihorului*, vol. II, Editura Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, 1986, p. 66.
289. Cristea Sandu Timoc, *Cântece bătrânești și doine*, Editura pentru Literatură, București, 1967.
290. Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, translated by Philip Mairet, Harper & Row Publishers, New York, 1967 (prima ediție: Gallimard, Paris, 1957).
291. Frans B.M. de Waal, *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1989.
292. Frans B.M. de Waal, *Our Inner Ape: A Leading Primatologist Explains Why We Are Who We Are*, Riverhead Books, New York, 2005.
293. Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 2002.
294. Iată ce scria Mircea Eliade în anii 1930, transferând o sintagmă din domeniul biospeologiei lui Emil Racoviță în cel al etnologiei: „Expresia «fosile vii» ar putea fi adoptată – dar, mai ales, *înțeleasă* – de toți aceia care se ocupă cu folclorul. Pentru că, întocmai după cum în peșteri se conservă o faună arhaică – foarte importantă pentru înțelegerea grupelor zoomorfice primitive, *care nu sunt fosilizabile* – tot așa memoria populară conservă forme mentale primitive pe care nu le putem găsi păstrate în istorie, tocmai pentru că ele nu se puteau exprima în aspecte durabile (documente, monumente, grafie etc.): într-un cuvânt, pentru că nu erau *fosilizabile*. [...] În folclor se întâlnesc, astăzi, forme din mai multe ere, reprezentând etape mentale diferite. Găsim o legendă cu substrat istoric relativ recent, găsim un cântec popular de inspirație contemporană, alături de forme medievale, precreștine sau chiar preistorice. [...] Foarte puțini folcloriști înțeleg că memoria populară, întocmai ca o peșteră, a păstrat documente autentice reprezentând experiențe mentale pe care actuala condiție umană le face nu numai imposibile, dar chiar *imposibil de crezut*" (Mircea Eliade, „Speologie, istorie, folclor", eseu publicat prima dată în revista *Vremea*, apoi în volumul *Fragmentarium*, Editura Vremea, București, 1939) (480, pp. 115-116).
295. Mircea Anghelescu, „Mahala și periferie", *România literară*, 21 martie 2014, p. 10.
296. Mihai Eminescu, *Poezii*, text ales și stabilit, fragmente critice de Perpessicius, volum îngrijit și cronologie de D. Vatamaniuc, Editura Institutului Cultural Român, București, 2004.
297. Gr.G. Tocilescu, „Balade poporane auzite în Mânăstirea Hurezului (Vâlcea) de la Oprea Drăgan Lăutarul", *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, vol. VII, fasc. II, 1894, pp. 426-427.

298. *Testamentul lui Solomon. Regele, demonii și zidirea Templului*, traducere inedită din greaca veche și studiu intoductiv de Ștefan Colceriu, Editura Humanitas, București, 2010.
299. Liviu Rebreanu, *Adam și Eva*, ediție îngrijită de Niculae Gheran, prefață de Ion Simuț, Editura Minerva, București, 1998.
300. Arthur Koestler, *Al treisprezecelea trib. Imperiul khazarilor și moștenirea sa*, traducere de Andrei Bantaș, Editrice Nagard, Roma, 1987.
301. Alev Lytle Croutier, *Harem: The World Behind the Veil*, Abbeville Press, New York – Londra – Paris, 1989.
302. Gustave Flaubert, *Ispitirea Sfântului Anton*, traducere de Mihai Murgu, prefață de Irina Mavrodin, Editura Univers, București, 1977.
303. Philippe Delorme, *Împărătese, regine, prințese și poveștile lor scandaloase*, traducere de Irina Nicolae, Editura Humanitas, București, 2011.
304. Mihail Sadoveanu, *Privelişti dobrogene*, Editura Minerva, București, 1914.
305. Mihai-Răzvan Ungureanu, *Convertire și integrare religioasă în Moldova la începutul epocii moderne*, Editura Universității „Al.I. Cuza", Iași, 2005.
306. Al.I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic. Tipologie și corpus de texte poetice*, Editura Academiei Române, București, 1981.
307. *Proverbe românești*, ediție îngrijită de George Muntean, Editura Minerva, București, 1984.
308. Scenariul baladei românești s-ar încadra, foarte parțial, în tipologia elaborată de Stith Thompson, la motivul *K2111. A woman makes vain overtures to a man and then accuses him of attempting to force her* („O femeie face propuneri [sexuale] zadarnice unui bărbat și apoi îl acuză că ar fi atentat cu forța [la onoarea sa]") (310). Motivul se regăsește într-o mare diversitate de scenarii, de la un basm egiptean și o poveste biblică până la texte de literatură cultă modernă. Folcloristul Adrian Fochi a compus o monografie comparată pe această vastă temă (309). Cel mai cunoscut episod este cel veterotestamentar, în care nevasta lui Putiphar (Petephres), înalt dregător al Faraonului, încearcă să-l seducă pe Iosif (*Geneza* XXXIX, 6-23). Balada românească *Vartici* (cu opt variante cunoscute) este singura „poveste" din cadrul motivului *K2111* care introduce problema incestului – dată fiind rudenia spirituală dintre naşă și fin – ca motivație a refuzului bărbatului (finul Vartici) de a se culca cu femeia care-l seduce (naşa Ileana, soția domnitorului). Dar adevărata diferență dintre scenariul motivului indexat de Stith Thompson (*K2111*) și cel, complet ilogic, al baladei românești este esențială. În cântecul bătrânesc *Vartici*, eroul este pedepsit – în mod aparent absurd – nu pentru că ar fi încercat să-și siluiască naşa, ci tocmai pentru că a refuzat să se culce cu ea (309, pp. 15-41).
309. Adrian Fochi, *Femeia lui Putiphar (K2111)*, Editura Univers, București, 1982.

310. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. 4, Rosenkilde and Bagger, Copenhaga, 1958.
311. Andrei Oișteanu, „*Ius primae noctis*: The Wedding Godfather and Some Archaic Sexual Customs in Romanian Traditional Culture", *Archaeus. Studies in the History of Religions*, Romanian Association for the History of Religions, Institute for the History of Religions, Romanian Academy, Bucharest, vol. XVI, 2012, pp. 137-161. Vezi și *Idem*, „*Ius primae noctis*: Nașul de cununie și arhaice cutume sexuale în cultura tradițională românească", *Viața Românească*, nr. 5-6, 2015, pp. 59-78.
312. Nicolae Densușianu, *Vechi cântece și tradiții populare românești...*, ed. cit.
313. Arthur și Albert Schott, *Basme valahe*, traducere, prefață și note de Viorica Nișcov, Editura Polirom, Iași, 2003.
314. Ernest Bernea, „Nunta în Țara Oltului", în volumul *Studii de folclor și literatură*, Editura pentru Literatură, București, 1967, pp. 51-136. Cercetarea a fost realizată în satul Drăguș, în 1935.
315. Henri H. Stahl, „Rudenia spirituală din năsie, la Drăguș", *Sociologie românească*, nr. 7-9, iulie-septembrie 1936, pp. 25-36. Cercetarea propriu-zisă a fost efectuată de Stahl în 1932.
316. Nicolae Constantinescu, *Relațiile de rudenie în societățile tradiționale. Reflexe în folclorul românesc*, Editura Academiei Române, București, 1987.
317. Grigore G. Tocilescu și Christea N. Țapu, *Materialuri folcloristice*, vol. I, ediție critică și studiu introductiv de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, 1980.
318. Andreas Capellanus, *Despre iubire*, ediție bilingvă, traducere și note de Eugenia Cristea, studiu, notă introductivă, note și bibliografie de Anca Crivăț, Editura Polirom, Iași, 2012.
319. Henri-Irénée Marrou, *Trubadurii*, traducere, note și postfață de Sorina Bercescu, Editura Univers, București, 1983.
320. *Septuaginta 6/II*, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, traduceri și note de Florica Bechet și Ioana Costa, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, București – Iași, 2008.
321. Andrei Oișteanu, „Jews, Christians and Muslims in Controversy: Religious Conversions and Public Theological Disputations in Medieval Europe", în Andrei Cornea, Măriuca Stanciu (eds.), *To Be Or Not To Be a Jew: On Conversion to or Renouncing Judaism*, Editura Universității din București, 2014, pp. 27-38.
322. Stig Wikander, *Der arische Männerbund: Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Ohlsson, Lund, 1938.

323. Mircea Eliade, *Jurnal (1941-1969)*, vol. I, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1993.
324. Pierre Darmon, „Procesele pentru impotență sexuală în secolul al XVII-lea", în Georges Duby *et alii*, *Amor și sexualitate în Occident*, ed. cit., pp. 172-176.
325. Nicu Pârlog, „Prin bizarul Bhutan: penisurile care alungă răul", *Descoperă.ro*, 3 aprilie 2013; http://www.descopera.ro/cultura/10704741-prin-bizarul-bhutan-penisurile-care-alunga-raul.
326. Edward W. Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 2003.
327. Jean Bottéro, „Totul începe la Babilon", în Georges Duby *et alii*, *Amor și sexualitate în Occident*, ed. cit., pp. 14-30.
328. Dan Alexe, *Dacopatia și alte rătăciri românești*, Editura Humanitas, București, 2015.
329. Andrei Cornea, *Uimitoarea istorie a lui Șabbatai Mesia*, Editura Humanitas, București, 2015.
330. Mircea Eliade, *La țigănci și alte povestiri*, studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, Editura pentru Literatură, București, 1969.
331. Andrei Oișteanu, „Țara Meșterului Manele", *Revista 22*, 17-23 iulie 2001, pp. 10-11.
332. Constantin Eretescu, „Les noms du sexe dans le folklore roumain", *Études et Documents Balkaniques et Méditéranéens*, sous la rédaction de Paul H. Stahl, vol. 6, 1983, pp. 9-31 (pentru studiul publicat în limba română, vezi 102, pp. 125-154).
333. Ann Kessler Guinan, „Auguries of Hegemony: The Sex Omens of Mesopotamia", *Gender & History*, 9 (3), November 1997, pp. 462-479.
334. În zilele noastre, deficiențele erectile și multe alte probleme sexuale pot fi rezolvate foarte comod, „prin telefon", de către o „prezicătoare". Iată cum sună un anunț publicitar apărut într-un ziar central din România (*Ziua*, 25 aprilie 2008, la rubrica „Diverse"), sub fotografia unei femei de etnie romă: „PREZICĂTOAREA SOFICA VINE ÎN AJUTORUL DUMNEAVOASTRĂ ȘI VĂ DEZLEAGĂ DE TOT CE E RĂU ÎN CASĂ, VINDECĂ BOLI, ALCOOLISM, IMPOTENȚĂ, DEZLEAGĂ CUNUNII, ÎMPREUNEAZĂ DESPĂRȚIȚI ETC. SUNAȚI-O. REZOLVĂRI PRIN TELEFON! 0728.408… ș.a.m.d.".
335. Ion Creangă, *Povestea lui Ionică cel prost (poreclit și Irimiea) și Povestea poveștilor (povestea pulei)*, studiu introductiv de Paul Anghel, ediție îngrijită de Nedic Lemnaru, Editura Roza Vânturilor, București, 1990.
336. Câteva pasaje erotice dintr-o nuvelă eminesciană neterminată, intitulată *Amalia*: „Noaptea […] ea intra numa-n cămașă în odaia lui și, sau pe jos sau de-a-n picioarelea, el se-mbăta de frumusețile ei. A-i cuprinde [Amaliei] șalele, a ține mâna la acele rotunzimi perfecte și pline era deja o fericire nemaipomenită […]; actul amorului o

făcea să tremure, să țipe, să lesine, ceea ce-i adăuga și mai mult fericirea". Sau, în același text, o altă postură sexuală cvasi-„de-a-n picioarelea": „El o zăvorî [pe Amalia] într-o odăiță, o ridică în brațe, o așează pe o mesuță naltă de noapte, îi desfăcu cu putere picioarele unul de altul și se-ntâmplă păcatul de două ori" (vezi 337, p. 326).
337. Mihai Eminescu, *Opere*, vol. VII, ediție critică și îngrijită de Perpessicius, Editura Academiei Române, București, 1977.
338. V.M., „Un francez, obligat în instanță să plătească daune de 10.000 de euro fostei sale soții pentru «lipsă de sex»", *HotNews.ro*, 5 septembrie 2011; http://www.hotnews.ro/stiri-international-10033018-francez-obligat-instanta-plateasca-daune-10-000-euro-fostei-sale-sotii-pentru-lipsa-sex.htm.
339. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II: *De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului*, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
340. Aimé Michel, *Metanoia. Fenomene fizice ale misticismului*, traducere de Radu I. Petrescu, Editura Nemira, București, 1994.
341. Erik H. Erikson, *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*, W.W. Norton, New York, 1969.
342. Mircea Eliade (editor in chief), *The Encyclopedia of Religion*, 16 vol., Macmillan Publishing Company, New York, 1987 (pentru ediția a II-a, vezi 635).
343. Jacques Lacan, „Desire and the Interpretation of Desire in *Hamlet*", *Yale French Studies*, 55-56, Literature and Pychonalalysis, 1977, pp. 11-52.
344. Nicolae Vătămanu, *Medicină veche românească*, Editura Științifică, București, 1970.
345. Lazăr Șăineanu, *Influența orientală asupra limbei și culturei române*, vol. I-II, Editura Librăriei Socec & Co, București, 1900.
346. Matei Călinescu, *Mateiu I. Caragiale*: *recitiri*, Biblioteca Apostrof, Editura Polirom, Cluj-Napoca – Iași, 2007.
347. Rodica Zafiu, „Dulcețuri", *România literară*, 13 august 2010, p. 15.
348. Mircea Cărtărescu, *Orbitor. Aripa stângă*, Editura Humanitas, București, 1996.
349. Mircea Eliade, *Isabel și apele diavolului*, ediție îngrijită de Mihai Dascăl, Editura Minerva, București, 1993.
350. Jean Cocteau, *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări*, traducere de Luminița Brăileanu, Editura ART, București, 2007.
351. Andrada Fătu-Tutoveanu, *Literatură și extaz artificial*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005.
352. Béroul, *Romanul despre Tristan*, ediție bilingvă, traducere în versuri, cuvânt înainte, bibliografie, note, comentarii, cadru istoric și glose de Carmen Dinescu, Editura Polirom, Iași, 2014.

353. Dan Horia Mazilu, *Văduvele sau despre istorie la feminin*, Editura Polirom, Iași, 2008.
354. Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, Editura Librăriei Socec & Co, București, 1915; ediție nouă, îngrijită de Iordan Datcu, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională", București, 1995.
355. Charles Baudelaire, *Paradisurile artificiale*, traducere de Gabriela și Constantin Abăluță, Editura Univers, București, 2001.
356. Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. II, ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1994.
357. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
358. Simeon Florea Marian, *Botanica românească*, ediție îngrijită de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, București, 2000.
359. Simeon Florea Marian, *Botanica poporană română*, vol. I (A-F), ediție critică, introducere, repere biobibliografice, indice *Botanica*, indice capitole publicate antum/postum, text stabilit, indice informatori și bibliografie de Aura Brădățan, Editura Mușatinii, Suceava, 2008.
360. Heinrich von Wlislocki, *Despre poporul nomad al romilor. Imagini din viața romilor din Transilvania*, traducere de Octavian Rogojanu, prefață de Delia Grigore și Vasile Ionescu, Editura Atlas, București, 2000.
361. George Potra, *Din Bucureștii de ieri*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1990.
362. Mircea Eliade, *Cum am găsit piatra filozofală. Scrieri de tinerețe (1921-1925)*, ediție îngrijită și note de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1996.
363. Vasile Voiculescu, *Toate leacurile la îndemână*, colecția „Cartea satului", Fundația Culturală Regală „Principele Carol", București, 1935.
364. Antonio Escohotado, *Piccola storia delle droghe, dall'antichità ai giorni nostri*, traduzione di Paula Carlé, Donzelli, Roma, 1997.
365. Guy Chaussinand-Nogaret, „A existat Sade cu adevărat?", în Georges Duby *et alii*, *Amor și sexualitate în Occident*, ed. cit., pp. 196-204.
366. Daniel Vighi, *Lumea la 1848*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003.
367. Ernst Jünger, *Aproximări. Droguri și extaz*, traducere și note de Maria-Magdalena Anghelescu, postfață de Rodica Binder, Editura Univers, București, 2000.
368. Padre Tomaso nu a fost chiar „un oarecare călugăr" din Damasc. El a devenit celebru în 1840, când dispariția lui subită din mânăstire

a fost pusă pe seama „omorului ritual" practicat, chipurile, de evrei. A avut loc atunci un masacru în care au fost uciși sute de evrei din Damasc – un pogrom cu un impact internațional major. Vezi 69, pp. 464 ș.u.

369. Sarane Alexandrian, *Istoria filozofiei oculte*, traducere de Claudia Dumitriu, Editura Humanitas, București, 1994.

370. Este epoca marchizului de Sade, în care se experimentau diverse substanțe și metode afrodiziace, dar și remedii ciudate împotriva nevropatiilor. În 1778, de pildă, vienezul Mesmer deschidea la Paris, la Hôtel Bouret, așa-numitele „hârdaie magnetice", niște „băi" cu parfumuri și muzică pentru „vindecarea imediată a bolilor de nervi" (vezi 371, pp. 135-138).

371. Gheorghe Brătescu, *Către sănătatea perfectă. O istorie a utopismului medical*, Editura Humanitas, București, 1999.

372. Pe la sfârșitul secolului I e.n., medicul grec Rufus din Efes recomanda și el băi fierbinți și frecții după înfăptuirea actelor sexuale (178, p. 395).

373. George Bacovia, *Plumb*, prefață de Nicolae Manolescu, Editura pentru Literatură, București, 1965.

374. Pompei P. Samarian, *O veche monografie sanitară a Munteniei de dr. Constantin Caracaș (1800-1828)*, București, 1937.

375. Ștefan Vasilie Episcupescu, *Practica doctorului de casă, cunoștința apărării ș-a tămăduirii boalelor bărbătești, femeiești și copilărești. C-o prescurtare de hirurgie, de materia medică și veterinerie, pentru doctor și norod*, Tipografia Colegiului Sfântul Sava, București, 1846. Vezi și Constanța Vintilă-Ghițulescu, „Baia, butoiu' și putina", *Dilema veche*, 8-14 iulie 2010, p. 10.

376. Gabriel Liiceanu, *Scrisori către fiul meu*, Editura Humanitas, București, 2008.

377. Șerban Cioculescu, *Viața lui I.L. Caragiale*, ediție îngrijită de Barbu Cioculescu, Editura Institutului Cultural Român, București, 2005.

378. Carla Coco, *Harem. L'Orient amoureux*, traduit de l'italien par Reto Morgenthaler, Éditions Place des Victoires, Paris, 2002.

379. *Călători străini despre țările române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, vol. I (1801-1821), volum îngrijit de Georgeta Filitti, Beatrice Marinescu, Șerban Rădulescu-Zoner, Marian Stroe, redactor responsabil: Paul Cernovodeanu, Editura Academiei Române, București, 2004.

380. Ion Barbu, *Poezii*, ediție îngrijită de Romulus Vulpescu, Editura Albatros, București, 1970.

381. Eugen Simion, *Dimineața poeților. Eseu despre începuturile poeziei românești*, Editura Cartea Românească, București, 1980.

382. Mihai Zamfir, „Părintele (re)găsit al poeziei românești: Costache Conachi", *România literară*, 9 septembrie 2011, pp. 12-13.

383. Ioana Veronica Cioflâncă, *Modă și sociabilitate în veacul al XIX-lea*, catalogul expoziției deschise la Palatul Culturii din Iași, septembrie-octombrie 2004.
384. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. V (*Teatru*), volum îngrijit de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Editura Minerva, București, 1977.
385. Leopold von Sacher-Masoch, *Caiete*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 39.
386. *Memoriile Principelui Nicolae Suțu, mare logofăt al Moldovei (1798-1871)*, ediție îngrijită de Georgeta Penelea Filitti, Editura Fundației Culturale Române, București, 1997.
387. C. Conachi, *Scrieri alese*, volum îngrijit de Ecaterina și Alexandru Teodorescu, Editura pentru Literatură, București, 1963.
388. Paul Ștefănescu, *Scriitori în fața justiției*, Editura Saeculum Vizual, București, 2005.
389. Victor Ivanovici, *Repere în zigzag*, prefață de Matei Călinescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000; vezi capitolul „«Protocoale» amoroase și modele lirice în Balcani (Orient și Occident, Luminism și Medievism)".
390. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. X (*Corespondență*), ediție îngrijită, traduceri și note de Marta Anineanu, Editura Minerva, București, 1985.
391. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. IV (*Proză*), ediție îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Editura Minerva, București, 1974.
392. Leon Volovici, *Apariția scriitorului în cultura română*, ediția a II-a revizuită, Editura Curtea Veche, București, 2004.
393. Ion Budai-Deleanu, *Țiganiada*, ediție îngrijită de Florea Fugariu, Editura Minerva, București, 1973.
394. Alexandru Russo, *Scrieri*, ediție îngrijită de Petre V. Haneș, Edițiunea Academiei Române, București, 1908.
395. Dimitrie Bolintineanu, „Poezia română în diverse epoce", *Albina Pindului*, nr. I, 1868, p. 90.
396. Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi și noi* și *Nenorocirile unui slujnicar*, ediție îngrijită de Domnica Filimon, studiu introductiv de Șerban Cioculescu, Editura Albatros, București, 1987.
397. Ovidiu Papadima, *Anton Pann, „cântecele de lume" și folclorul Bucureștilor. Studiu istoric-critic*, Editura Academiei Române, București, 1963.
398. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. IV, ediție îngrijită de Șerban Cioculescu, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1938, p. 424.
399. Constantin Bacalbașa, *Bucureștii de altădată*, vol. I (1871-1877), ediție îngrijită și note de Aristița și Tiberiu Avramescu, Editura Eminescu, București, 1987.
400. Ioana Pârvulescu, *În Țara Miticilor. De șapte ori Caragiale*, Editura Humanitas, București, 2007.

401. Titu Maiorescu, *Critice*, volum îngrijit de Alexandru Hanță, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996.
402. G. Bogdan-Duică, „Logofătul Costachi Conachi", *Convorbiri literare*, nr. 2, 1903, p. 167.
403. Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780-1840*, Editura Minerva, București, 1972.
404. A.S. Pușkin, *Evgheni Oneghin*, roman în versuri, traducere de George Lesnea, Editura Cartea rusă, București, 1955.
405. Geo Bogza, „Însemnări pentru un fals tratat de pornografie", *Azi*, nr. 29, 1937, pp. 2627-2636; număr tematic: „Arta și Pornografia".
406. Constanța Vintilă-Ghițulescu, *Focul amorului. Despre dragoste și sexualitate în societatea românească (1750-1830)*, Editura Humanitas, București, 2006.
407. N.D. Cocea, *Vinul de viață lungă*, Editura Cultura Națională, București, 1931.
408. *Avangarda literară românească*, antologie, studiu introductiv și note biobibliografice de Marin Mincu, Editura Minerva, București, 1983.
409. Ioan Slavici, *Mara*, Editura Cartea Românească, București, f.a.
410. Constantin Bacalbașa, *Bucureștii de altădată*, vol. II (1878-1884), ediție îngrijită și note de Aristița și Tiberiu Avramescu, Editura Eminescu, București, 1993 (ediția a II-a revăzută, Editura Humanitas, București, 2014).
411. Ion Budai-Deleanu, *Țiganiada*, prefață de Marius Chivu, Editura Curtea Veche, București, 2011.
412. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, traducere de C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Editura Academiei Române, București, 1963 (reed. Editura Polirom, Iași, 1997).
413. Artemidoros, *Carte de tălmăcire a viselor*, traducere, studiu introductiv și note de Mariana Băluță-Skultéty, Editura Polirom, Iași, 2001.
414. Florin Pădurean, *Stereotipuri etnice în arta românească (1848-1947)*, lucrare inedită, teză de doctorat, Universitatea „Babeș-Bolyai", Facultatea de istorie și filozofie, coordonator științific prof. dr. Sorin Mitu, Cluj-Napoca, 2011.
415. Geoffrey Wigoder (redactor coordonator), *Enciclopedia iudaismului*, traducere de Radu Lupan și George Weiner, Editura Hasefer, București, 2006.
416. *Îndreptarea legii. 1652*, Editura Academiei Române, București, 1962.
417. Nicolae Tonitza, „Editorial", *Nu te lăsa*, revistă într-un exemplar, scrisă și ilustrată de mână de Tonitza, aflată la Cabinetul de Stampe al Bibliotecii Academiei Române, nr. 1, 8 noiembrie 1917 (*apud* 414, p. 86).

418. Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, postfață și bibliografie de Mircea Scarlat, Editura Minerva, București, 1978.
419. Dan Horia Mazilu, *Voievodul dincolo de sala tronului*, Editura Polirom, Iași, 2003.
420. Felix Aderca, *Femeia cu carnea albă*, prefață de Henri Zalis, Editura Hasefer, București, 2012.
421. George Coșbuc, *Elementele literaturii poporale*, antologie, prefață și note de I. Filipciuc, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986.
422. Robert Graves, Raphael Patai, *Hebrew Myths: The Book of Genesis*, Anchor Books, New York, 1989.
423. *Septuaginta 4/I*, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, traduceri de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Florica Bechet, Monica Broșteanu, Ioana Costa, Marius David Cruceru, Cristian Gașpar, Eugen Munteanu, Ion Pătrulescu, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, București – Iași, 2006.
424. „Ucraina vrea să interzică poziția misionarului", *România liberă*, 28 martie 2012; http://www.romanialibera.ro/actualitate/europa/ucraina-vrea-sa-interzica-pozitia-misionarului-vezi-de-ce-258765.html.
425. Jacques Attali, *Dicționar tandru al iudaismului*, traducere de Sonia Herman, Editura Hasefer, București, 2011.
426. Ana Caiozzo, Nathalie Ernoult (eds.), *Femmes médiatrices et ambivalentes: Mythes et imaginaires*, Armand Colin, Paris, 2012.
427. Ioan Petru Culianu, *Iter in silvis*, vol. I: *Eseuri despre gnoză și alte studii*, traduceri de Dan Petrescu, Corina Popescu și Hans Neumann, introducere de Eduard Iricinschi, Editura Polirom, Iași, 2012.
428. Silviu Angelescu, *Calpuzanii*, ediția a II-a revăzută, Editura Humanitas, București, 1999.
429. Silviu Angelescu, *Calpuzanii*, Editura Cartea Românească, București, 1987.
430. Octav Șuluțiu, *Ambigen*, roman ilustrat cu gravuri de I. Anestin, Editura „Vremea", București, 1935.
431. *Folclor vechi românesc*, ediție îngrijită, prefață, note și bibliografie de C. Ciuchindel, Editura Minerva, București, 1990.
432. Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice*, traducere de Vasile Grecu, Editura Academiei Române, București, 1958, pp. 282-283.
433. Dionisie Eclesiarhul, *Hronograf (1764-1815)*, ediție îngrijită de Dumitru Bălașa, studiu introductiv, note și comentarii de Nicolae Stoicescu, Editura Academiei Române, București, 1987.
434. Liviu Rebreanu, *Răscoala*, postfață de Constanța Bărboi, Editura Universitară, București, 2007.
435. *HomoIstorii. Ieșirea din invizibilitate*, ediție îngrijită de Florin Buhuceanu, Euroregional Center for Public Initiatives, Editura MIKO, București, 2011.

436. Pamfil Șeicaru, „Ah, Panait, Panait”, *Curentul*, 30 septembrie 1929.
437. Victor Săhleanu, Iosif Macavei, *Vita sexualis*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972.
438. Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbei române*, a șasea ediție, revăzută și adăugită, Editura Scrisul Românesc (fost Samitca), Craiova, 1929.
439. Emil Suciu, *Influența turcă asupra limbii române*, vol II: *Dicționarul cuvintelor românești de origine turcă*, Editura Academiei Române, București, 2010.
440. Jacques Le Goff, „Refuzul plăcerii”, în Georges Duby *et alii*, *Amor și sexualitate în Occident*, ed. cit., pp. 131-143.
441. A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia traiană*, vol. II, text stabilit de Nicolae Stoicescu și Maria Simionescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
442. *Legiuire a Prea Înălțatului și Prea Pravoslavnicului Domn și Oblăduitoriu a toată Ungrovlahia Io Ioan Gheorghie Caragea Voevod*, Tipografia Constandin Caracaș dohtor *et alii*, București, 1818. *Legiuirea* a fost publicată „cu toată cheltuiala dumnealor, Constandin Caracaș, dohtor, și dumnealui Răducanul Clinceanul, Biv Vel Stolnic, și dumnealui Dumitrache Topliceanul, Biv Vel Sluger, tipărită în privilegiata Tipografie a dumnealor ot Cișmeaoa răposatului întru fericire Domn Mavrogheni din București”.
443. Jacques Le Goff, *Prefață*, în Cristina Codarcea, *Société et pouvoir en Valachie (1601-1654): entre la coutume et la loi*, Editura Enciclopedică, București, 2002.
444. Dionisie Eclesiarhul, *Hronograf (1764-1815)*, ed. cit.
445. Simone de Beauvoir, *Al doilea sex*, vol. I-II, traducere de Diana Bolcu și Delia Verdeș, Editura Univers, București, 1998.
446. *Folclor pornografic bănățan (Partea hazlie)*, adunate din popor de Emilian Novacoviciu, Tipografia Iosif Kaden, Oravița, 1930.
447. Adrian Fochi, *Cântecul epic tradițional al românilor. Încercare de sinteză*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.
448. Al.I. Philippide, *Încercări asupra starei sociale a poporului român în trecut*, Tipo-litografia H. Goldner, Iași, 1881.
449. Nicolae Iorga, *Istoria românilor în chipuri și icoane*, introducere de Andrei Pippidi, Editura Humanitas, București, 2012.
450. Ana-Maria Callimachi, *Lumea era toată a mea. Amintirile unei prințese*, prefață de Dan Berindei, note de Filip-Lucian Iorga, Editura Corint, București, 2015.
451. Emil Brumaru, *Opere*, vol. II: *Submarinul erotic*, Editura Polirom, Iași, 2009.
452. G. Dem. Teodorescu, *Viața și operile lui Eufrosin Poteca (cu câteva din scrierile'i inedite)*, Tip. Academiei, București, 1883.

453. Robert Draper, „Chemarea muntelui sfânt", *National Geographic* (ediția românească), decembrie 2009, p. 104.
454. François Villon, *Opere complete*, prima traducere integrală, în versuri, în limba română, din vechea limbă franceză și din jargonul gibelin, cu note, glose și comentarii de Ionela Manolescu, Editura Info Team, București – Montréal, 1994.
455. Jean Delumeau, *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII-XVIII*, vol. I, traducere de Ingrid Ilinca, Cora Chiriac, Mihai Ungurean și Liviu Papuc, Editura Polirom, Iași, 1998.
456. Eugenio Garin (coord.), *Omul Renașterii*, traducere de Dragoș Cojocaru, prefață de Maria Carpov, Editura Polirom, Iași, 2000.
457. Georges Vigarello, Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine (coord.), *Istoria corpului*, vol. I-III, traducere de Simona Vasilache, Gina Puică, Mugurași Constantinescu, Giuliano Sfichi, Editura ART, București, 2008 (ediția franceză: Seuil, Paris, 2005).
458. Georges Vigarello, *Istoria violului, secolele XVI-XX*, traducere de Beatrice Stanciu, Editura Amarcord, Timișoara, 1998 (ediția franceză: Seuil, Paris, 1998).
459. Titus Livius, *De la fundarea Romei*, vol. I, traducere de Villan Janina, Floricica Demetrescu, Paul H. Popescu, Editura Științifică, București, 1959.
460. Pausanias, *Călătorie în Grecia*, vol. II, traducere de Maria Marinescu-Himu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982.
461. Nathan Hanover, *Abyss of Dispair (Yeven Metzulah)*, translated from the Hebrew by Abraham J. Mesch, Foreword by William B. Helmreich, Transaction Books, New Brunswick – Londra, 2002.
462. Maurice Fischer, *The Jews: A Study of Race and Environment*, Londra, 1911.
463. Walter Scott, *Ivanhoe*, traducere de Petre Solomon, Editura Tineretului, București, 1959, p. 251.
464. *Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, vol. X: *Legenda Duminicii*, studiu monografic, ediție și glosar de Emanuela Timotin, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2005.
465. Timotei Oprea, *Rai și Iad în cultura populară românească. File de apocalips (sec. XVIII-XIX)*, Editura Alpha MDN, Buzău, 2005.
466. Adrian Majuru, *Bucureștiul albanez*, Editura Ararat, București, 2002.
467. Martin Gilbert, *The Jews of Russia. Their History in Maps and Photographs*, The Burlington Press, Cambridge, 1976.
468. Andrei Oișteanu, „Acuzația de omor ritual. La o sută de ani de la pogromul de la Chișinău", *Revista 22*, 25 martie 2003, pp. 13-14.
469. Henry Morgenthau, *Ambasador la Constantinopol. Memorii*, traducere și note de Mihnea Gafița, Editura Ararat, București, 2000, p. 307.

470. Andrei Oișteanu, „Genocidul armenilor, după 100 de ani. Hitler: «Cine mai vorbește azi [1939] despre exterminarea armenilor?!»", *Revista 22*, 28 aprilie 2015, p. 11.
471. Mihail Sebastian, *Jurnal (1935-1944)*, text îngrijit de Gabriela Omăt, prefață și note de Leon Volovici, Editura Humanitas, București, 1996, p. 558.
472. Victor Erofeev, *Stalin cel Bun*, Editura Paralela 45, București, 2007, p. 122.
473. „European Council Investigative Mission Into the Treatment of Muslim Women in the Former Yugoslavia: Warburton Mission Report to European Council Foreign Ministers", *Women Aid International*, February 1993. Îi mulțumesc prietenei dr. Gunilla Kleiverda (Amsterdam) pentru ajutor și pentru punerea la dispoziție a acestui raport.
474. Ion Codru Drăgușanu („Peregrinul transilvan"), *Călătoriile unui român ardelean în țară și străinătate (1835-1844)*, ediție prefăcută în stilul literar de astăzi de Constantin Onciu (tipograf), cu o prefață de N. Iorga, ediția a II-a, Tipografia Societății „Cultura Neamului Românesc", București, 1923.
475. Maria Cantacuzino-Enescu, *Umbre și lumini. Amintirile unei prințese moldave*, ediția a II-a, traducere de Elena Bulai, ediție îngrijită, prefață, note, tabel cronologic și indice de C.Th. Ciobanu, Editura Aristarc, Onești, 2005.
476. Mihail Sadoveanu, *Zodia Cancerului sau vremea Ducăi-Vodă*, Editura pentru Literatură, București, 1969.
477. Mihail Sadoveanu, *Nicoară Potcoavă*, ediția a VII-a, Editura pentru Literatură, București, 1967.
478. Roger Parham-Brown, „De ce am scris despre romi?", *Revista 22*, 18-24 mai 1999, pp. 12-13.
479. Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, Editura Enciclopedică, București, 2001.
480. Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, Editura Univers, București, 1991.
481. *Balade populare românești*, vol. III, introducere, indice tematic, bibliografie, antologie de Al.I. Amzulescu, Editura pentru Literatură, București, 1964.
482. Michel Sot, „Cum s-a născut căsătoria creștină", în Georges Duby *et alii*, *Amor și sexualitate în Occident*, ed. cit., pp. 144-154.
483. În Moldova începutului de secol XVIII, după ce consumă mari cantități de băuturi alcoolice, mirii „mai deșartă încă vreo câteva pahare de vin" chiar înainte de a intra în „odaia de culcare", menționează principele Cantemir (26, p. 220). Riscul unui rateu privind deflorarea miresei cauzat de excesul de băutură este ridicat. Vorbind despre *Remediile iubirii*, poetul Ovidiu a înțeles că „darul lui Bachus" are calități afrodiziace, dar – băut peste o anumită

măsură – poate avea efecte contrare, anafrodiziace: „Vinul te pleacă spre Venus, prea mult însă nu bea dintr-însul/ Căci, înecate în vin, mințile tale se pierd" (*Remedia amoris*) (94, p. 288). În aceeași epocă, și medicul grec Rufus din Efes (sec. I e.n.) susținea că actul sexual (în general, nu numai cel din noaptea nunții) nu trebuie practicat după beții excesive și mese copioase (178, p. 396).

484. Nicolae Constantinescu, „Strategii matrimoniale și rezolvări epice în *Cântecul nunului*", *Revista de Etnografie și Folclor*, tom 43, nr. 3, 1998, pp. 155-160.
485. Petru Caraman, „Xylogenèse et lithogenèse de l'homme. Essai sur l'origine et l'evolution des croyances en Europe orientale", *Zalmoxis: Revistă de studii religioase*, Paris – București, vol. I, 1938, pp. 177-196, și *Zalmoxis: Revistă de studii religioase*, Paris – București, vol. II, 1939, pp. 111-130 (486, pp. 195-207 și 333-345).
486. *Zalmoxis: Revistă de studii religioase*, vol. I-III: 1938-1942, publicată sub direcția lui Mircea Eliade, traducere de Eugen Ciurtin, Mihaela Timuș și Andrei Timotin, ediție îngrijită și studiu introductiv de Eugen Ciurtin, Editura Polirom, Iași, 2000.
487. Mircea Eliade, *Memorii. Recoltele solstițiului*, vol. II: 1937-1960, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1991.
488. Andrei Oișteanu, *Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and Other Central-East Europeaan Cultures*, University of Nebraska Press, Lincoln – Londra, 2009.
489. Claude Lévy-Strauss, *Toți suntem niște canibali*, cuvânt înainte de Maurice Olender, traducere de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, Iași, 2014.
490. Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. II, ediție îngrijită de Victor Durnea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Editura Polirom, Iași, 1998.
491. Mircea Eliade, *În curte la Dionis*, cu un cuvânt înainte al autorului, ediție și prefață de Eugen Simion, Editura Cartea Românească, București, 1981.
492. Poveste populară inedită nr. 2. Informator popular: Suveavă Bozon, 68 ani; satul Ibănești, județul Mureș; culeasă la 21 noiembrie 1967 de Dumitru Pop, Olga Nagy și Ion Cuceu, transcrisă de Ion Cuceu; Arhiva de Folclor Cluj, AFC mgt. 1612 Ib. Îi mulțumesc etnologului Otilia Hedeșan pentru transmiterea acestui text inedit.
493. Constanța Vintilă-Ghițulescu, *Patimă și desfătare. Despre lucrurile mărunte ale vieții cotidiene în societatea românească, 1750-1860*, Editura Humanitas, București, 2015.
494. Vladimir Dal, *Tolkovîi slovar jivogo velikorusskogo iazîka*, tom I-IV, Gosudarstvenoe izdatelstvo, Moscova, 1955.

495. Emil Brumaru, *Rezervația de îngeri*, Editura Humanitas, București, 2013.
496. Andrei Oișteanu, „Schimbarea la haine a României", *Revista 22*, 13 iulie 2004, p. 11; și *Idem*, „Romania's Vestmental Transfiguration", *EURESIS. Cahiers roumains d'études littéraires et culturelles*, nr. 3-4, 2006, pp. 317-326.
497. Neagu Djuvara, *Între Orient și Occident. Țările române la începutul epocii moderne (1800-1848)*, traducere de Maria Carpov, Editura Humanitas, București, 1995.
498. Ionuț A. Tudorie, „Vechi și nou în ceremonialul încoronării împăraților bizantini din secolul al XIII-lea", *Archaeus. Studies in the History of Religions*, Romanian Association for the History of Religions, Institute for the History of Religions, Romanian Academy, Bucharest, vol. XV, fasc. 3, 2011, pp. 259-308.
499. Viorel Panaite, *Război, pace și comerț în Islam. Țările române și dreptul otoman al popoarelor*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura Polirom, Iași, 2013.
500. Andrei Oișteanu, „Alogenizarea adversarului politic. O tehnică de manipulare", *Revista 22*, 16 august 2005, p. 12.
501. În legătură cu bătaia aplicată robilor țigani, un „sport" național practicat de boierii români, Ion Ghica relatează în 1881 o povestioară plină de semnificații: „O cucoană care plătise șpraf [= amendă] la Viena pentru că își bătea servitoarea, o biată țigancă [Oprica] pe care o luase cu dânsa în călătorie, când se întorcea din țară, după câteva luni, îndată ce a pus piciorul pe pământul românesc la Turnu-Severin, a salutat patria cu o pereche de palme pe obrazul bietei Oprichi, esclamând: «Te salut, o, patrie de libertate, unde pot bate cât voi!»" (133, p. 113).
502. Ion Ghica, *Convorbiri economice*, ediținea a treia, Editura Librăriei Socec & Co, Bucuresci, 1879, pp. 559-560; *apud* 219, p. 120.
503. C. Gane, *Trecute vieți de doamne și domnițe. Cele mai frumoase istorii*, ediție îngrijită, selecție și note de Cristina Cioabă, Editura Humanitas, București, 2014.
504. Apostol Stan, *Protectoratul Rusiei asupra Principatelor Române (1774-1856). Între dominație absolută și anexiune*, Editura Saeculum I.O., București, 1999.
505. Este o metodă antică de stoarcere a strugurilor, atestată în spațiul pontico-dunărean de Ovidiu: „La hotărâte răstimpuri, țăranul culege-ai săi struguri/ De sub călcâiu-i făcând mustul să curgă șuvoi" (*Remediile iubirii*) (94, p. 269).
506. Octav-George Lecca, *Familiile boierești române. Istorie și genealogie (după izvoare autentice)*, cu adnotări, completări și desene de Mateiu Caragiale, ediție îngrijită de Alexandru Condeescu, Muzeul Literaturii Române, București, 2000.

507. Constandin Sion, *Arhondologia Moldovei. Amintiri și note contimporane. Boierii moldoveni*, text ales și stabilit, glosar și indice de Rodica Rotaru, prefață de Mircea Angelescu, postfață, note și comentarii de Ștefan S. Gorovei, Editura Minerva, București, 1973.
508. Barbara Sherman Heyl, *The Madam as Entrepreneur: Career Management in House Prostitution*, Transaction Books, New Brunswick, 1979.
509. Sorin M. Rădulescu, *Sociologia și comportamentul sexual „deviant”*, Editura Nemira, București, 1996.
510. Bogdan Mateescu, *Căsătoria robilor. Între alegerea cuplului și voința stăpânului*, Editura Etnous, Brașov, 2014; Bogdan Mateescu, „Căsătoriile robilor din Țara Românească după 1830: reglementări ale Statului și ale Bisericii”, conferință susținută pe 14 aprilie 2014 la Colegiul Noua Europă, în cadrul proiectului „Grupul de Reflecție asupra Istoriei Politice și Sociale (secolele XVIII-XIX)”. Îi mulțumesc cercetătorului Bogdan Munteanu (doctorand la Institutul de Istorie „N. Iorga”, Academia Română) pentru semnalarea documentelor prezentate.
511. *O mie de ani de singurătate. Romii în proza românească*, selecție, note și postfață de Vasile Ionescu, Editura „Aven Amentza”, București, 2000.
512. Mihail Sadoveanu, *Divanul persian*, Editura Minerva, București, 1971, p. 65.
513. Un fel de „odicolon”. Radu Rosetti descrie cu lux de amănunte cum se făcea „apa de cimbru” la moșia părinților săi (34, p. 51).
514. Vintilă Ivănceanu, *Versuri*, Editura pentru Literatură, București, 1969.
515. Radu Rosetti, *Acțiunea politicii rusești în țările române povestită de organele oficiale franceze*, cu o prefață de Florin Constantiniu, Editura Cartea Românească, București, 2000. Prima ediție a cărții a apărut în 1914.
516. Otilia Dragomir, Mihaela Miroiu (editoare), *Lexicon feminist*, Editura Polirom, Iași, 2002.
517. Teodor Vârnav, *Istoria vieții mele*, prefață de Artur Gorovei, postfață de Laurențiu Faifer, Editura Polirom, 2015.
518. Aristofan, *Lysistrata*. Citez dintr-o traducere inedită, din greaca veche, realizată de prietenul Andrei Cornea, căruia îi mulțumesc pentru colaborare.
519. Platon, *Dialoguri*, traducere de Cezar Papacostea, Editura IRI, București, 1998.
520. Expresia „a freca menta” are astăzi un înțeles peiorativ: a nu face mai nimic, a te face că lucrezi etc. Originea acestei sintagme este următoarea. În comunitățile arhaice și tradiționale pânzeturile erau prețioase, fiind foarte scumpe (erau țesute de mână, brodate etc.).

De aceea cearșafurile, fețele de pernă și alte țesături alcătuiau o parte importantă din valoarea zestrei unei fete. Oamenii (chiar și boierii) nu-și permiteau întotdeauna să folosească fețe de mese. Tăbliile orizontale de lemn masiv ale meselor se murdăreau ușor, diverse grăsimi, sosuri și băuturi alcoolice pătrunzând adânc în fibra lemnului. Cu timpul, mesele deveneau slinoase și începeau să miroasă urât. Periodic, ele erau răzuite cu un ciob de sticlă sau de oală de lut ars, după care fetele roabe țigănci erau puse să frece tăblia de lemn a mesei cu frunze de mentă pentru a le da un miros plăcut. Față de muncile grele la care erau supuși robii țigani, „a freca menta" era considerată o muncă foarte ușoară, o ne-muncă.

521. Lasse Braun, *Istoria prostituției din cele mai vechi timpuri și până astăzi*, traducere de Alexandra Constantin, Editura Orizonturi, București, 2009.
522. Elena Alina Tăriceanu, *Prostituția: Politici și practici. În cine dăm cu piatra?*, Editura Polirom, Iași, 2014.
523. Adrian Majuru (coord.), *Prostituția. Între cuceritori și plătitori*, Editura Paralela 45, București, 2007.
524. Dan Horia Mazilu, „Profesionistele amorului venal", în Dan Horia Mazilu, *Lege și fărădelege în lumea românească veche*, ed. cit., pp. 411-418.
525. Ion Barbu, *Poezii*, ediție îngrijită de Romulus Vulpescu, Editura Albatros, București, 1970.
526. O carte de referință pentru Franța este cea publicată în 1836 (după o cercetare de opt ani) de doctorul Alexandre Parent-Duchâtelet, intitulată *De la prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*. Astăzi, 22 septembrie 2015, când scriu aceste rânduri, s-a deschis la Paris, la *Musée d'Orsay* (în colaborare cu *Muzeul Van Gogh* din Amsterdam), expoziția intitulată *Splendori și mizerii. Imagini ale prostituției în Franța (1850-1910)*. Cei doi comisari ai expoziției (deschisă până la 17 ianuarie 2016) sunt Marie Robert și Isolde Pludermacher. Sunt expuse tablouri semnate de Manet, Picasso, Degas, Van Gogh, Toulouse-Lautrec, Munch, Vlaminck, Van Dongen, Kupka, Gervex ș.a. Vezi recenzia expoziției semnată de Ioana Moldovan, „Demimondenele", *Revista 22*, 15-21 decembrie 2015, p. 12.
527. Matei Vișniec, *Teatru descompus și Despre sexul femeii – câmp de luptă în războiul din Bosnia* (teatru), Editura Cartea Românească, București, 1998. Volumul a fost reeditat în 2007 de aceeași editură.
528. Matei Vișniec, „Publicul este cel violat de mizeriile lumii", *Evenimentul Zilei*, 2 iunie 2010.
529. S.G. Longinescu, *Legi vechi românești și izvoarele lor*, vol. I: *Pravila Moldovei din vremea lui Vasile Lupu*, Carol Göbl, București, 1912.

530. Tudor Dinu, *Bucureștiul fanariot*, vol. I: *Biserici, ceremonii, războaie*, Editura Humanitas, București, 2015.

531. Verbul „a dezmierda" provine de la acțiunea mamei de a-și îngriji cu afecțiune pruncul, curățindu-l de propriile lui fecale – lat. *dis-merdare* = „a îndepărta excrementele (*merda*)".

532. Lucius Apuleius, *Măgarul de aur (Metamorfoze)*, traducere de I. Teodorescu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1958.

533. Amos Oz și Fania Oz-Salzberger, *Evreii și cuvintele*, traducere și note de Ioana Petridean, Editura Humanitas, București, 2015.

534. „Cărți erotice de Giorgio Baffo și Pierre Louÿs, în tălmăcirea lui Șerban Foarță", *Observator cultural*, 15-21 mai 2014, p. 32. Vezi și Pierre Louÿs, *Femeia (1889-1891)*, în transpunerea lui Șerban Foarță, Editura Adenium, Iași, 2014.

535. Umberto Eco, *Numele trandafirului*, traducere și postfață de Florin Chirițeiescu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984.

536. Sigmund Freud, *Trei eseuri asupra teoriei sexualității*, traducere și cuvânt înainte de Al. Olaru, Editura Centrum, Craiova, 1991.

537. Amos Oz susține că, de fapt, Biblia ne prezintă pe regele David „refuzând să o ia de soție" pe Abisac sunamita, „pentru că [el] avea deja optsprezece neveste" (533, p. 89). Dar explicația lui Amos Oz nu este argumentată și nu rezultă din textul biblic.

538. Gr.I. Dianu, *Istoria închisorilor din România. Studiu comparativ. Legi și obiceiuri*, Tipografia Curții Regale, București, 1900.

539. Informator popular: Cristian Giurgiu; satul Lunca Mureș, județul Alba. Informație culeasă în 1989 de etnologul clujean Ioan Pop-Curșeu, căruia îi mulțumesc și pe această cale.

540. Sub influență turcească, la Biserica Mare Domnească de la Târgoviște, Petru Cercel Vodă (1583-1585) a construit un balcon în spatele naosului, deasupra intrării în naos, unde stătea în timpul slujbei, ascunsă de o draperie, soția domnitorului. Ea ajungea la acel balcon din biserică printr-o pasarelă construită direct din Palatul Domnesc.

541. Legenda Sfântului Grigorie, episcop de Agrigento (secolul al VII-lea), este veche. Pe filieră bizantină, ea a pătruns în colecțiile de *Viețile sfinților* care circulau, traduse, în țările române.

542. Constantin Negruzzi, *Păcatele tinereților*, Tipografia lui Adolf Bermann, Iași, 1857, pp. 271-285.

543. O zicală similară este atestată și de Dinicu Golescu în 1832: „Cu un ochiu la icoană și cu altul pă lângă icoană" (168, p. 192).

544. Doina Ruști, *Manuscrisul fanariot*, Editura Polirom, București, 2015.

545. Tania Radu, „O ficțiune fericită", *Revista 22*, 20-26 octombrie 2015, p. 12.

546. *Ispitele Sfântului Anton* este un motiv clasic în artele plastice universale. El a fost reprezentat de la renascentiștii Pieter Brueghel cel

Bătrân, Hieronymus Bosch sau Martin Schongauer până la simbolistul Domenico Morelli și la suprarealiștii Salvador Dalí și Max Ernst. Dintre tentațiile care îl macină pe (și cărora le rezistă) Sfântul Anton sunt foarte prezente și cele de natură sexuală.

547. *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, vol. II, partea I, volum întocmit de Mihai Spielmann, prefață de dr. Moses Rosen, Federația Comunităților Evreilor din România – Centrul de Istorie, București, 1988.
548. *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, vol. III, partea I, volum întocmit de Ladislau Gyémánt și Lya Benjamin, Editura Hasefer, București, 1999.
549. Nicolae Paulescu, *Degenerarea Rasei Jidănești*, III: *Desfrâul Jidanilor*, Tipografia Raiculescu, București, 1928.
550. Peter Manu și Horia Bozdoghină, *Polemica Paulescu: știință, politică, memorie*, studiu introductiv de Wiliam Totok, postfață de Radu Ioanid, Editura Curtea Veche, București, 2010.
551. Peter Manu, „O opinie medicală: evreii și cauzele bolilor venerice în România", *Holocaust. Studii și cercetări*, Institutul Național pentru Studierea Holocaustului din România „Elie Wiesel", București, vol. II, nr. 1 (3), 2010, pp. 134-135.
552. Dan C. Mihăilescu, *I.L. Caragiale și caligrafia plăcerii. Despre eul din scrisori*, Editura Humanitas, București, 2012.
553. Ion Popovici-Bănățeanu, *Din viața meseriașilor* (nuvele), cu o biografie de Titu Maiorescu și cu portretul autorului, Editura Librăriei „Universala" Alcalay & Co, București, 1909.
554. Într-o snoavă populară culeasă în Banat, „groful unguresc" trăiește cu „femeia servitorului său, iobag de curte". Ca într-un fel de compensație, nevasta grofului („grofița") se culcă cu servitorul: „Servitorul îi spuse că Domnul i-a luat nevasta și se îndrăgostește cu ea… Grofița auzind [de la iobag] pățania, îi zice: «Nu face nimic. Iaca, ia-mă și tu pe mine și suntem împăcați»" (446, pp. 50-51). Vezi și *Nunta lui Figaro*, în care contele Almaviva vrea să se culce cu Suzanne, servitoarea contesei, iar soția sa, tot într-o formă de compensație simetrică, cochetează cu Cherubin, „primul paj al contelui". Până la urmă, organizând un *bedtrick* (în termenii lui Wendy Doniger) (75), Figaro îi aduce pe cei doi „jupâni" în patul lor conjugal (74).
555. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. II: *Momente, schițe, notițe critice*, ediție critică de Al. Rosetti, Șerban Cioculescu și Liviu Călin, Editura de Stat Pentru Literatură și Artă, București, 1960.
556. Varujan Vosganian, *Cartea șoaptelor*, Editura Polirom, Iași, 2009.
557. Ioan Slavici, *Lumea prin care am trecut. Memorialistică, publicistică*, ediție îngrijită de Constantin Mohanu, Editura Institutului Cultural Român, București, 2004.

558. Termenul *zgău*, considerat de lingviști ca fiind cu etimologie necunoscută, apare în traducerea arhaizantă a baladelor lui François Villon realizată de Dan Botta: „Și șale late, și-acel zgău/ Pus pe puternice, mari coapse,/ Întru drăguț ocolul său" (559, p. 52).

559. François Villon, *Balade și alte poeme*, traducere de Dan Botta, prezentare de Tudor Arghezi, Editura Institutului Cultural Român, București, 2006.

560. La Alexandru Macedonski: „Popa Cioacă venea în ajunul Crăciunului să ne pună patrafirele în cap" sau, în traducerea lui Dan Botta, la François Villon: „Apostolii sfinți" sunt „De patrafire sfinte-ncinși,/ Cu care-nșfacă pe spurcați,/ De patimi rele apucați" (559, p. 47).

561. Leonte Ivanov, *Imaginea rusului și a Rusiei în literatura română (1840-1948)*, Editura Cartier, Chișinău, 2004.

562. Lubor Niederle, *Manuel de l'antiquité slave*, vol. II: *La Civilisation*, Edouard Champion, Paris, 1926, p. 19.

563. Mihail Șolohov, *Donul liniștit*, traducere de Cezar Petrescu și Andrei Ivanovski, ediția a V-a, Editura pentru Literatură Universală, București, 1963.

564. Andrei Oișteanu, „Găgăuzii. Origini, etnogeneză, istoric", cu un șapou de Andrei Pippidi, *Revista 22*, 28 decembre 1990, pp. 14-15.

565. Ivan Aksakov, *Scrisori din Basarabia*, traducere și prefață de Leonte Ivanov, Editura Universității „Al.I. Cuza", Iași, 2014, p. 95. Îi mulțumesc colegului Mirel Bănică pentru semnalarea acestei cărți.

566. Aurora Liiceanu, *Soacre și nurori. La cine este cheia?*, Editura Polirom, Iași, 2014.

567. Delia Grigore, „Fundamente ale căsătoriei în cultura tradițională rromani", studiu inedit, cca 2004. Îi mulțumesc autoarei pentru permisiunea de a-l cita.

568. Delia Grigore, „Căsătoria tradițională a rromilor", în Delia Grigore, *Rromanipen-ul – familia ca valoare identitară*, teză de doctorat inedită, aflată în arhiva *Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu"*, Academia Română, București, 2004.

569. George Călinescu, *Ion Creangă*, Editura pentru Literatură, București, 1964.

570. Pentru dosarul cvasiexhaustiv al proceselor și detențiilor lui Geo Bogza în anii 1930, vezi cartea lui Mircea Anghelescu de la nota 571, capitolul „Geo Bogza", pp. 191-206. Pentru acuzațiile de pornografie aduse prozatorului Felix Aderca tot în anii 1930 (din cauza romanului *Al doilea amant al Doamnei Chatterley*, 1934), vezi Mircea Anghelescu, *Mistificțiuni. Falsuri, farse, apocrife, pastișe, pseudonime și alte mistificații în literatură*, Editura Compania, București, 2008, capitolul „Sexualitatea în literatura modernă", pp. 172-181.

571. Mircea Anghelescu, *Poarta neagră. Scriitorii și închisoarea*, Editura Cartea Românească, București, 2013.
572. Pentru interesul științific acordat de suprarealiștii români (Gherasim Luca, Trost, Paul Păun, Hérold, Victor Brauner, Gellu Naum) față de fetișul erotic și alte psihopatii sexuale, vezi Petre Răileanu, *Gherasim Luca*, Éditions Oxus, Paris, 2004, pp. 128-134.
573. Dr. E.S. și dr. H., „Pricina onaniei și vindecarea ei", *Medicina populară*, nr. 10, 3 ianuarie 1906, și nr. 12, 17 ianuarie 1906. Îi mulțumesc lui Florin Pădurean pentru semnalarea celor două articole.
574. Cântec lăutăresc interpretat în 2012 de taraful *Mambo Siria*, din județul Dolj. Vezi http://www.youtube.com/watch?v=0mlrffhllyg.
575. Alexandru Duțu, *Alexandria ilustrată de Năstase Negrule*, Editura Meridiane, București, 1984.
576. Pentru relația scriitorilor și artiștilor avangardiști români (inclusiv Geo Bogza) cu substanțele narcotice și halucinogene, vezi Andrei Oișteanu, *Narcotice în cultura română...*, ed. cit. (107), secțiunea „Avangardiști & Moderniști", pp. 343-386.
577. Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XII (*Publicistică* – 1881), Editura Academiei Române, București, 1985, pp. 323-324.
578. André Breton, *Œuvres complètes*, tome IV, *Ecrits sur l'art et autres textes*, Gallimard, Paris, 2008; *apud* Emil Nicolae, *Victor Brauner – la izvoarele operei*, ed. cit., p. 67.
579. Ovid S. Crohmălniceanu, *Evreii în mișcarea de avangardă românească*, text îngrijit, adnotat și prefațat de Geo Șerban, Editura Hasefer, București, 2001, p. 151.
580. Constantin Schifirneț, „Eminescu: «O serioasă turburare socialistă amenință Europa»", *Adevărul.ro*, 14 ianuarie 2014.
581. Vezi Andrei Oișteanu, „Mircea Eliade și mișcarea *hippie*", *Dilema Veche*, 12-18 mai 2006, p. 12; *Idem*, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Editura Polirom, Iași, 2014, pp. 106-117; *Idem*, *Narcotice în cultura română...*, ed. cit., capitolul „Eliade în SUA: Epoca psihedelică", pp. 494-504.
582. Pentru ecouri ale acestor idei în România epocii respective, vezi Vladimir Tismăneanu, *Noua Stângă și Școala de la Frankfurt*, Editura Politică, București, 1976.
583. Ion Pop, *Din avangardă spre ariergardă*, Editura Vinea, București, 2010.
584. Șerban Foarță, „Habeas corpus", *Observator cultural*, 12 octombrie 2012, p. 24.
585. Vezi Andrei Oișteanu, „De ce sunt evreii din România altfel", *România literară*, 21 iunie 2013, pp. 18-19. Plus, același studiu, în

volumul colectiv Andrei Oișteanu, Andrei Pleșu, Neagu Djuvara și Adrian Cioroianu, *Evreii din România*, Editura Hasefer, București, 2013, pp. 51-65.

586. Liviu Rotman, *Evreii din România în perioada comunistă (1944-1965)*, Editura Polirom, Iași, 2004, pp. 89-106. Vezi și Șlomo Leibovici-Laiș, *Evreii din România față de un regim în schimbări (1944-1950). Documente și mărturii*, ACMEOR, Comitetul pentru activitatea culturală iudaică în rândul evreilor originari din România, Tel Aviv, 2013, pp. 297-337.
587. Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, convorbiri cu Claude-Henri Rocquet, traducere și note de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p. 82.
588. C.D. Severeanu, *Din amintirile mele (1853-1929)*, ediție și note de Constantin Rezachevici, Editura Fundației Culturale „Gh. Marin Speteanu", București, 2008.
589. *Amintirile colonelului Lăcusteanu*, text stabilit, note și indici de Rodica Pandele Peligrad, prefață de Mircea Anghelescu, Editura Polirom, Iași, 2015.
590. C.A. Rosetti, *Jurnalul meu*, ediție îngrijită și prefață de Marin Bucur, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1974.
591. Claude Lévi-Strauss, *Antropologia și problemele lumii moderne*, prefață de Maurice Olender, traducere de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, Iași, 2011.
592. Richard Utz, „«Mes souvenirs sont peut-être reconstruits»: Medieval Studies, Medievalism, and the Scholarly and Popular Memories of the «Right of the Lord's First Night»", *Philologie im Netz*, nr. 31, 2005, pp. 49-59.
593. Gonzalo Rubio, „Gilgamesh and the *ius primae noctis*", în *Extraction & Control Studies in Honor of Matthew W. Stolper*, Edited by Michael Kozuh, Wouter F. M. Henkelman, Charles E. Jones and Christopher Woods, No. 68, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 2014, pp. 229-232.
594. Mircea Eliade, „Speologie, istorie, folclor" (vezi 480, pp. 115-116).
595. Georges Duby, „Femeia, iubirea și cavalerul", în Georges Duby *et alii*, *Amor și sexualitate în Occident*, ed. cit., pp. 155-165.
596. David Smith, „Facial Expression in the Erotic Art of Khajurāho. A Preliminary Investigation", în *Art, Myths and Visual Culture of South Asia*, Edited by Piotr Balcerowicz in collaboration with Jerzy Malinowski, Manohar Publishers, New Delhi, 2011, pp. 183-201.
597. Frâncu Teofil și George Candrea, *Românii din Munții Apuseni (Moții). Scriere etnografică*, Tipografia Gr. Luis, București, 1888, p. 172, *apud* 102, pp. 39-40.

598. *Călători străini despre țările române*, vol. X, partea I, volum îngrijit de Maria Holban, Maria Alexandrescu-Dersca Bulgaru, redactor responsabil: Paul Cernovodeanu, Editura Academiei Române, București, 2000.
599. Julius Evola, *Metafizica sexului*, cu un eseu introductiv de Fausto Antonini, traducere de Sorin Mărculescu, Editura Humanitas, București, 2006.
600. Emil Brumaru, *Opere*, vol. V: *Crepusculul civil de dimineață*, cu desene ale autorului, prefață de Luminița Corneanu, Editura Polirom, Iași, 2015.
601. *Călători străini despre țările române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, vol. II (1822-1830), volum coordonat de Paul Cernovodeanu și Daniela Bușă, Editura Academiei Române, București, 2005.
602. Igor Mocanu, *„Voilà le phallus!"*, *Revista 22*, 12-18 mai 2015, p. 16.
603. Neagu Djuvara, *Amintiri și povești mai deocheate*, ediția a III-a adăugită, Editura Humanitas, București, 2010.
604. Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, Editura Humanitas, București, 1997.
605. Vasile Bogrea, *Pagini istorico-filologice*, Editura Dacia, Cluj, 1971.
606. Andrei Cornea, *Cuvintelnic fără frontiere*, Editura Polirom, Iași, 2002.
607. Vezi Andrei Oișteanu, „Imagologie etnică", *Dilema*, nr. 369, 2000, p. 7; și Septimiu Chelcea, „Stereotipurile – marcatori ai identității naționale", *Dilema*, nr. 396, 2000, p. 6.
608. Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Editura Vremea, București, 1936.
609. Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, ediție definitivă, revizuită de autor, Editura Humanitas, București, 1990.
610. Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1995.
611. Mircea Anghelescu, *Lâna de aur. Călătorii și călătoriile în literatura română*, Editura Polirom, Iași, 2015.
612. Tudor Arghezi, *Opere*, vol. V: *Publicistică (1919 – iulie 1928)*, ediție îngrijită de Mitzura Arghezi și Traian Radu, prefață de Eugen Simion, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, Editura Univers Enciclopedic, București, 2004.
613. Un caz foarte cunoscut de viol în masă și de asumare a „dreptului" învingătorului este cel produs în regiunea italiană Ciociara (Italia Centrală) după bătălia de la Monte Cassino (18 mai 1944). Trupele de marocani (*les goumiers*) și de alți maghrebieni care făceau parte din Corpul expediționar francez au invadat satele și orașele din zonă, violând circa 12.000 de fete și femei italiene, cu vârste cuprinse între 11 și 86 de ani. Înainte de bătălie, generalul francez Alphonse Juin, sub comanda căruia au luptat *les goumiers*, le-a

promis că „timp de cincizeci de ore" ei vor fi „stăpânii absoluți ai spațiului ocupat" și că „nimeni nu îi va pedepsi pentru ceea ce vor face în acest timp și spațiu". Vezi romanul *La ciociara*, publicat de Alberto Moravia în 1957, și filmul omonim, regizat de Vittorio De Sica în 1960.

614. *Documente privind istoria Brăilei. Răspunsurile la Chestionarele Odobescu și Hasdeu pentru județul Brăila*, volum editat de Ionel Cândea și Costin Croitoru, Editura Istros, Brăila, 2015. Îi mulțumesc colegului Mirel Bănică pentru semnalarea acestei cărți.
615. Christian Ionescu, *Mică enciclopedie onomastică*, Editura Enciclopedică Română, București, 1975.
616. Nicolae G. Chernbach, „Despre fecondațiunea artificială a femeii", *Gazetta Medico-Chirurgicală a Spitalelor*, 1870, nr. 12, pp. 180-182, și nr. 15, pp. 232-235; vezi 617, p. 282.
617. Octavian Buda, „The face of madness in Romania: The origin of psychiatric photography in Eastern Europe", *History of Psychiatry*, 21, 3 (83), September 2010, pp. 278-293.
618. William Shakespeare, *Visul unei nopți de vară*, traducere de G. Topîrceanu, Editura „Viața Românească", Iași, 1921, p. 68.
619. În 1764, lui Giovanni Giacomo Casanova, aflat într-un sat din Rusia Ecaterinei a II-a, i s-a oferit spre dezvirginare o țărăncuță frumoasă de treisprezece ani. Tatăl acesteia i-a cerut „o sută de ruble" și, *ante factum*, să-i facă fetei proba virginității. Iată cum și-a notat scena Casanova în *Povestea vieții mele*: „M-am așezat pe jos și, ținând-o între coapsele mele, am explorat-o cu mâna și am găsit-o intactă" (215, p. 79).
620. Marchizul de Custine, *Scrisori din Rusia. Rusia în 1839*, traducere de Irina Negrea, prefață de Pierre Nora, Editura Humanitas, București, 1993.
621. Gabriela Topor, „Imaginea țiganilor în opera lui Pușkin", în Elena Loghinovski (coord.), *Pușkin universal. Studii*, Editura Fundația Culturală Est-Vest, București, 2002, pp. 96-104.
622. Ovidiu, *Metamorfoze*, studiu introductiv, traducere și note de David Popescu, ediția a II-a revăzută, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1972.
623. Georges Dumézil, *Mit și epopee*, traducere de Francisca Băltăceanu, Gabriela Creția și Dan Slușanschi, Editura Științifică, București, 1993.
624. F.M. Dostoievski, *Adolescentul*, traducere de Emma Beniuc, Editura RAO, București, 1998.
625. Fyodor Dostoevsky, *The Adolescent*, translation by Andrew R. MacAndrew, Doubleday, Garden City, New York, 1971.
626. Wilhelm Jensen, *Gradiva: Ein pompejanischen Phantasiestück*, Reissner, Dresden und Leipzig, 1903.

627. Sigmund Freud, *Scrieri despre literatură și artă*, traducere și note de Vasile Dem Zamfirescu, prefață de Romul Munteanu, Editura Univers, București, 1980.
628. Ernest Jones, *Hamlet and Oedipus*, Norton Publishers, New York, 1949.
629. Daniel B. Levine, „EPATON BAMA («Her Lovely Footstep»): The Erotics of Feet in Ancient Greece", în Douglas L. Cairns (ed.), *Body Language in the Greek and Roman Worlds*, Classical Press of Wales, Glasgow, 2005, pp. 55-72.
630. Willem Bollée, „Folklore on the Foot in Pre-Modern India", *Indologica Taurinensia*, vol. 34, Torino, 2008, pp. 39-145.
631. William A. Rossi, *The Sex Life of the Foot and Shoe*, Malbar, Florida, 1993 (prima ediție: 1976).
632. Géza Róheim, *Psyhanalyse et anthropologie: Culture, personalité*, inconscient, traduit de l'anglais par Marie Moscovici, avant-propos par Roger Dadoun, Gallimard, Paris, 1967.
633. Pentru rolul eunucului în epoca bizantină, vezi Kathryn M. Ringrose, *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, University of Chicago Press, Chicago, 2003, și recenzia la această carte publicată de Averil Cameron în History of Religions, 44, 2, University of Chicago Press, Chicago, November 2004, pp. 169-170.
634. Brannon Wheeler, „Touching Penis in Islamic Law", *History of Religions*, 44, 2, University of Chicago Press, Chicago, November 2004, pp. 89-119.
635. *Encyclopedia of Religion*, vol. I-XV, revised edition, editor in chief Lindsay Jones, Macmillan Reference, Detroit, 2005; first edition: Macmillan, New York, 1987, editor in chief Mircea Eliade.
636. Valery Oisteanu, „André Masson. The Mythology of Desire: Masterworks from 1925 to 1945", *The Brooklyn Rail*, New York, 4th of June 2012.
637. Michel Vergé-Franceschi, Anna Moretti, *O istorie erotică a curții de la Versailles*, traducere de Nicolae Constantinescu, Editura Polirom, Iași, 2015.
638. Bernard Faure, *Sexualités bouddhiques: Entre désirs et réalités*, Flammarion, Paris, 2005.
639. David Kinsley, *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahāvidyās*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2008. Îi mulțumesc colegului Eugen Ciurtin pentru semnalarea studiilor citate la notele 634, 638 și 639.
640. Șarolta Solcan, *Femeile din Moldova, Transilvania și Țara Românească în Evul Mediu*, Editura Universității din București, București, 2005.

641. David Gordon White (ed.), *Tantra in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 2000, pp. 16-17.
642. Isidor de Sevilla, *Etimologii (XI-XII)*, ediție bilingvă, ediție îngrijită, traducere din limba latină, studiu introductiv de Anca Crivăț, Editura Polirom, Iași, 2014.
643. J.-K. Huysmans, *În răspăr*, traducere de Raul Joil, prefață de Georgeta Horodincă, Editura Minerva, București, 1974.
644. V.A. Urechia, *Codex Bandinus*, Analele Academiei Române, București, 1895, p. 57.
645. Ion H. Ciubotaru și Silvia Ciubotaru, „Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova", *Anuar de Lingvistică și Istorie Literară*, tom XXIX B, Iași, 1983-1984, p. 126.
646. Gheorghe Mușu, „Ritul nudității magice pe meleagurile țării noastre și la alte popoare", *Studii clasice*, vol. XIII, 1971, pp. 159-170.
647. Vezi Antti Aarne și Stith Thompson, The Types of the Folktale, Helsinki, 1961, tipul 300: *Lupta cu dragonul; și Stith Thompson, Motif-Index of Folk-Literature* (motivele *G.551.1*, *R.111.13*, *R.111.1.4*), cu o impresionantă bibliografie.
648. C.G. Jung, *Psychologie et alchimie*, Buchet/Chastel, Paris, 1970. Vezi și Andrei Oișteanu, *Grădina de dincolo...*, ed. cit., capitolul „Puritatea inorogului – între blândețe și cruzime", pp. 209-228.
649. *Aurora consurgens*, sfârșitul secolului al XIV-lea; apud Stanislas Klossowski de Rola, *Alchemy. The Secret Art*, Avon Books, New York, 1973, fig. 14; și 632, p. 67. În iconografia egipteană, pe sarcofagul lui Ramses al VI-lea (secolul al XII-lea î.e.n.) sunt figurate gesturile de apărare magică împotriva acțiunilor malefice ale balaurului: un șarpe enorm, cu cuțite înfipte în trup, este legat de gât de un personaj feminin și de coadă de un personaj masculin. Vezi Maurice Bessy, *A Pictorial History of Magic and the Supernatural*, Spring Books, Londra, 1970, p. 78, fig. 237 și 238.
650. Elisabeth Haich, *The Wisdom of the Tarot*, ASI Publishers, New York, 1975, p. 91.
651. Iată câteva concluzii la care a ajuns Mircea Eliade în această privință: „Femeia nu înseamnă niciodată *femeie* într-un text mitic sau ritual, ci se referă la principiul cosmologic manifestat în ea. De aceea, androginia divină are o valoare teoretică, metafizică. Se exprimă prin ea – în termeni biologici – coexistența contrariilor, a principiilor cosmologice (căci astea sunt *femeie* și *bărbat*) în divinitate"; sau „Androginia divină este, pur și simplu, o formulă arhaică pentru exprimarea bi-unității divine"; sau „Cuplurile divine (ca Bel și Belit ș.a.m.d.) sunt, de regulă, invenții tardive sau formulări imperfecte ale androginiei primordiale care caracterizează toate divinitățile". Vezi M. Eliade, *Mitul reintegrării*, Editura Vremea,

București, 1942, p. 100; și M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New American Library, New York, 1974, pp. 420-422.

652. Vezi Andrei Oișteanu, *Ordine și Haos…*, ed. cit., „«Legarea» Minotaurului", pp. 318-335.
653. Marie-France Gueusquin, *Le mois des dragons,* Bibliothèque Berger-Levrault, Paris, 1981, pp. 80, 85, 92-99, 100-103; și Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, studiu introductiv, note și traducere de Maria Carpov, Editura Meridiane, București, 1986, vol. II, pp. 65-66, 73 (nota 47).
654. Marta Weigle, *Spiders and Spinsters. Women and Mythology*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1982.
655. Jacques Bril, *Origines et symbolisme des productions textiles. De la toile et du fil*, Clancier-Guénaud, Paris, 1984.
656. Una dintre excepții a fost formulată de Plinius cel Bătrân: „fusele pentru lucratul lânii" au fost inventate de un erou legendar, Closter, și nu de o eroină. Este o excepție care confirmă regula, căci Closter este fiul țesătoarei legendare Arachne, cea care a inventat „plasa și lațurile" (*Naturalis Historia* VII, 57, 196) (92, p. 60).
657. Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, traducere de Gabriela Moldoveanu, Editura Christiana, București, 1995, p. 163.
658. Henri H. Stahl, *Eseuri critice*, Editura Minerva, București, 1983, p. 98.
659. Varlaam, *Cazania* (1643), Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943, p. 441.
660. Preluarea o recunoaște chiar Ion Budai-Deleanu, într-o notă de subsol, prin comentariile făcute de Erudițian: „Acest feliu de vrăjitori și cu acest feliu de țerămonii se află la mulți poeți vechi, însă acum nu s-aude nimic de unele ca aceste", și de Musofilos: „Poetul nostru toate le-au împrumutat de la alții, ca să-ș' facă mai plăcută izvoditura" (411, p. 184).
661. Ibn Warraq, „Virgins? What virgins?", *The Guardian*, 12 ianuarie 2002; http://www.theguardian.com/books/2002/jan/12/books.guardianreview5. Îi mulțumesc colegului Eugen Ciurtin pentru semnalarea acestui articol.
662. Charles Diehl, *Figures byzantines*, deuxième série, Librairie Armand Colin, Paris, 1908.
663. Vezi Guillaume Ducœur, „Métaphore équine et pratiques chamaniques en Rig Veda 10, 136", *Archaeus. Études d'Histoire des Religions*, Association Roumaine d'Histoire des Religions, Bucarest, tome VIII, fasc. 1-4, 2004, pp. 11-24, vezi p. 14.
664. Léon Poliakov, *Istoria antisemitismului*, traducere de Lelia Băluș, Janina Ianoși, Adriana Fianu, Editura Hasefer, București, vol. 1-2 (1999) și vol. 3-4 (2000).

665. Trebuie citate două cărți clasice privind simbolismul complex al părului: Alf Hiltebeitel, Barbara D. Miller (eds.), *Hair: Its Power and Meaning in Asian Cultures*, Foreword by Gananath Obeyesekere, Suny Press, Albany, 1998; Gananath Obeyesekere, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.
666. Johan J. Mattelaer, „The Phallus Tree: A Medieval and Renaissance Phenomenon", *Journal of Sexual Medicine*, 7 (2), 2010, pp. 846-851.
667. Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române. Cinci secole de literatură*, Editura Paralela 45, Pitești, 2008.
668. Nicoleta Roman, *„Deznădăjduită muiere n-au fost ca mine". Femei, onoare și păcat în Valahia secolului al XIX-lea*, Editura Humanitas, București, 2016.
669. Héloïse și Abélard, *Autoportrete epistolare*, introducere, traducere și note de Dan Negrescu, Editura Paideia, București, 1995.
670. Damian Stănoiu, *Amintiri din mânăstire*, Editura pentru Literatură, București, 1962.
671. Sara F. Matthews-Grieco, „Corp și sexualitate în Europa Vechiului Regim"; vezi 457, vol. I, pp. 205-281.
672. Ottavia Niccoli, „«Menstruum quasi monstruum»: Monstruos Births and Menstrual Taboo in the Sixteenth Century", în Edward Muir, Guido Ruggiero (eds.), *Sex and Gender in Historical Perspective. Selections from Quaderni Storici*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – Londra, 1990, pp. 1-25.
673. Constanța Vintilă-Ghițulescu, „Discipline ecclésiastique – discipline sociale. La prostitution au XVIII[e] siècle à Bucarest", *Romanian Political Science Review*, IV (2), 2004, pp. 282-284.
674. Andrei Oișteanu, „Asamblajele lui Urmuz sau Grădina mecanologică", *Revista de Istorie și Teorie Literară*, nr. 4, 1983, pp. 115-117.
675. Tudor Crețu, „Jim Morrison, narcopoetica (I)", *Observator cultural*, 25 februarie 2016, p. 23.
676. *Istoria femeii din România în documente (1866-1918)*, volum editat de Carol Căpiță, Alin Ciupală (coordonator), Aurora Livia Chițu, Cristina Gudin, Oana Loredana Neferu, Andreea Liliana Vasile, Editura Universității din București, București, 2008.
677. Vezi http://www.evz.ro/declaratie-scandaloasa-dupa-hartuirile-sexuale-din-germania-fetele-au-fost-violate-pentru-ca-au-fost-pe-jumatate-dezbracate-si-erau-parfumate-e-normal-ca-barbatii-sa-le-atace.html.
678. Marija Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000 to 3500 BC: Myths, Legends and Cult Images*, Thames and Hudson, Londra, 1974.
679. Marija Gimbutas, *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, Editura Meridiane, București, 1989, pp. 76 *sq.* Pentru

felul în care au supraviețuit unele fragmente din religia „vechii Europe", iată câteva opinii ale autoarei lituaniano-americană: „Religia *veche europeană* centrată pe cultul zeităților feminine a devenit clandestină și a fost continuată de populația subjugată, în primul rând de bunica și de mama familiei. Câteva dintre vechile tradiții, în special cele legate de ritualurile nașterii și morții ori fertilității pământului, au continuat în câteva regiuni chiar până în zilele noastre fără schimbări radicale. În alte zone, acestea au fost asimilate de ideologia indo-europeană". Vechile zeități feminine „s-au modificat treptat în mirese, soții și fiice, devenind *erotizate*, legate prin principiul iubirii sexuale ca urmare a sistemului social patriarhal și patriliniar al indo-europenilor" (p. 118).

680. Stelian Metzulescu, „Din simbolurile artei plastice creștine: reprezentarea Sf. Gheorghe și dragonul", *Mitropolia Banatului*, nr. 1-3, 1965, p. 126.

681. Teodor Bălășel, „Vechi texte bogomilice găsite prin Oltenia", *Arhivele Olteniei*, nr. 54-55, 1931-1933, pp. 107-121.

682. *Balada populară germană*, traducere, cuvânt înainte și note de Ionel Marinescu, Editura Minerva, București, 1979, p. 85.

683. Vezi Ivan Evseev, *Simboluri folclorice...*, ed. cit., pp. 149-150, de unde mai spicuiesc următoarele: „La vechii romani, mireasa era încinsă cu un brâu de lână la care se făcea un nod (așa-zisul *nod herculean*) și pe care mirele îl desfăcea în patul nupțial. În obiceiurile de nuntă românești, dezlegarea brâului a fost adesea înlocuită prin gestul ritual al dăruirii brâului: mirele primea din partea miresei un *brâuleț* țesut de ea […]. Prin această substituire însă nu s-a pierdut semnificația ancestrală a brâului simbolic. Dezlegarea brâului nupțial sau înstrăinarea lui marcau decizia fetei de a accepta o nouă stare existențială și de a renunța la regimul de castitate. Cuvântul românesc *a se dezbăra* […] trebuie să fie înrudit cu *a se dezbăiera*, însemnând inițial gestul respectiv cu întreaga sa gamă de valori morale și psihologice. Dacă în limba română verbul a evoluat spre sensul *a scăpa de la anumite opreliști externe sau interne*, corespondentul său în rusă *rapoiasat'sia* (marcând prin structura internă același gest ritual) a căpătat o semnificație negativă, *a-și da frâu liber*, *a sfida normele morale*" (p. 150). Obiceiul roman al dezlegării brâului miresei în noaptea nunții este consemnat de Paulus (*Fest.*, 63, 18, s.v. *cingillo*; *cf.* R. Ferwerda, „Le Serpent, le Nœud d'Hercule et le Caducée d'Hermès", *Numen*, vol. XX, fasc. 2, Leiden, 1973, p. 104). Pentru obiceiul românesc, vezi Teodor T. Burada (153, p. 78) și Simeon Florea Marian (*Nunta la români*, Institutul de arte grafice Carol Göbl, București, 1890, p. 26).

684. Judy Allen, Jeanne Griffiths, *The Book of the Dragon*, Orbis Publishing, Londra, 1979.
685. Andrei Oișteanu, *Il diluvio, il drago e il labirinto: Studi di magia e mitologia europea comparata*, a cura di Dan O. Cepraga e Maria Bulei, Edizioni Fiorini, Verona, 2008, vezi ilustrația de pe copertă.
686. *Ikoni ot Balkanite: Sinai, Gîrția, Bîlgariia, Iugoslavia*, Sofia – Belgrad, 1966, p. 135.
687. Konrad Onasch, *Icônes de la Russie ancienne*, Siloe, Berlin, 1982, fig. 21-23.
688. Victor Brătulescu, „Elemente profane în pictura religioasă", *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, fasc. 80, Vălenii de Munte, 1934, pp. 49-67 și 54-56.
689. Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, traducere de Smaranda Bratu-Stati și Șerban Stati, Editura Meridiane, București, 1979, p. 217.
690. A.M. Marienescu, *Poezii populare din Transilvania*, Editura Minerva, București, 1971, p. 233.
691. Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, ediția a II-a revăzută și adăugită, traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață Sorin Antohi, Editura Nemira, București, 1999, pp. 127 ș.u. (ediția a III-a: Editura Polirom, Iași, 2015).
692. Gilles Néret, *Erotica universalis*, 2 vol., Taschen GmbH, Köln, 2000, vol II, pp. 606-607. Pentru semnalarea acestei cărți îi mulțumesc lui Emil Nicolae. Unul dintre puținii specialiști de la noi în viața și opera lui Victor Brauner, poetul Emil Nicolae, a scris și despre „femeile lui Brauner". Vezi Emil Nicolae, „110 ani de la nașterea lui Victor Brauner. Secvențe din «viața secretă»", *Conta*, nr. 13, 2013, pp. 214-227.
693. Angelo Mitchievici, *Decadență și decadentism în contextul modernității românești și europene (sfârșitul secolului al XIX-lea, prima jumătate a secolului XX)*, Editura Curtea Veche, București, 2011.
694. Angelo Mitchievici, *Simbolism și decadentism în arta 1900*, Editura Institutul European, Iași, 2011.
695. C.G. Jung și Karl Kerény, *Copilul divin. Fecioara divină*, cuvânt înainte de Adriana Babeți, traducere de Daniela Lițoiu și Constantin Jinga, Editura Amarcord, Timișoara, 1991.
696. „Nadia Comăneci violată de Nicu Ceaușescu" – http://www.evz.ro/au-comis-o-si-polonezii-nadia-comaneci-violata-de-comunisti-1016957.html.
697. Corneliu Vadim Tudor: „În tinerețe m-am culcat cu peste 1.000 de femei, cu 3-4 pe zi chiar. Fac sex ca anticii" – http://www.b1.ro/stiri/monden/corneliu-vadim-tudor-un-cuceritor-desavarsit-in-tinere-e-m-am-culcat-cu-peste-1-000-de-femei-cu-3-4-pe-zi-chiar-fac-sex-ca-anticii-29349.html.

698. Judith Herrin, *Unrivalled Influence: Women and Empire in Byzantium*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2013. Îi mulțumesc colegului Ionuț Tudorie pentru semnalarea acestei cărți.
699. Annick Cojean, *Les Proies: dans le harem de Kadhafi*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2012. Vezi și *Mad Dog – Gaddafi's Secret World*, film documentar realizat de BBC (2014).
700. Lazăr Șăineanu, *Studii folklorice. Cercetări în domeniul literaturei populare*, Editura Librăriei Socec & Co, București, 1896.
701. Isaac Bashevis Singer, *Pierdut în America*, traducere și note de Anton Celaru, Editura Hasefer, București, 2007.
702. Andrei Codrescu, *Casanova în Boemia*, traducere de Ioana Avădani, Editura Polirom, Iași, 2005.
703. Sigmund Freud, *Psihanaliză și sexualitate*, traducere, eseu introductiv și note de Leonard Gavriliu, Editura Științifică, București, 1994.
704. Laura Sitaru, „Raiul se află sub picioarele mamelor", *Dilema Veche*, 24-30 martie 2016, p. VII.
705. B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni. Cărțile poporane ale românilor în secolul XVI*, vol. II, ediție îngrijită și note de G. Mihăilă, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984.
706. Garabet Ibrăileanu, „Înrâurirea artei", *Evenimentul literar*, nr. 9, 1894.
707. „Ah, măcar de la dragul meu de înger, de-aș avea/ Ceva: să mă conduci acas' la ea,/ Fă-mi rost de vreo năframă sau de-o jartieră,/ Ca focul, dorul, să-mi alin" (vezi 708, p. 143).
708. J.W. Goethe, *Faust*, traducere de Lucian Blaga, prefață de Tudor Vianu, Editura pentru Literatură și Artă, București, 1955.
709. Eugen Relgis, *Eros în al Treilea Reich*, Editura Vatra, București, 1946.
710. Mircea Cărtărescu, *De ce iubim femeile*, Editura Humanitas, București, 2004.
711. „Fost pădurar, [...] Rufus își împușcase propria fiică, atunci când o găsise în pădure împreunându-se cu câinele său lup. Jordan îl scăpase de ocnă și de atunci nu s-au mai despărțit, călătorind și vânând împreună" (Andrei Oișteanu, *Cutia cu bătrâni*, roman, ediția a III-a, prefață de Dan C. Mihăilescu, Editura Polirom, Iași, 2012, p. 147).
712. Gaëtan Brulotte, John Phillips (eds.), *Encyclopedia of Erotic Literature*, 2 vol., Routledge, New York – Londra, 2006.
713. Stoian Gh. Tudor, *Hotel Maidan*, roman, cu 11 desene și un portret inedit al autorului de [Eugen] Drăguțescu, Editura Cultura Națională, București, 1936.

Lista ilustrațiilor

1. *Dezvirginare rituală*, gravură din *The Travels of Sir John Mandeville* (ediția din 1484) 26
2. *Le droit du seigneur* – binecuvântarea dezvirginării în noaptea nunții (gravură din secolul al XV-lea) 34
3. Vasili Polenov, *Dreptul moșierului*, pictură, 1874 50
4. Baie rituală pentru femeile evreice, gravură (Germania, 1535) 73
5. Călugărițe culegând din „copacul cu falusuri”, miniaturi dintr-un manuscris *Roman de la Rose* (cca 1325-1353) 103
6. Coperta cărții *The School of Venus* (ediția din 1680) 104
7. Topograma simbolică a locuinței tradiționale românești 116
8. Diavolița Avestița legată cu lanțuri și ținută de păr de Sf. Mihail și Sf. Sisoe (miniatură din *Cartea de pictură a lui Radu Zugraful*, secolul al XVIII-lea; mss. BAR nr. 5307) 139
9. Nicolae Tonitza, *Tătăroaice din sudul Dobrogei*, pictură, cca 1934-1935 145
10. Modalități de a ascunde părul (și chipul) femeilor islamice 147
11. *Gradiva*, desen după un basorelief de marmură (secolul al II-lea î.e.n.) 164
12. Alegorie alchimică (*Musaeum Hermeticum*, 1749) 176
13. Sf. Gheorghe ucigând balaurul ținut în lesă de fecioară (frescă după o biserică românească) 176
14. Sf. Gheorghe și fecioara răpunând balaurul în cetate (miniatură din *The Breviary of the Duke of Bedford*, 1424-1435, detaliu) (Bibliothèque Nationale de France) 179
15. Sf. Gheorghe ucigând balaurul ținut în lesă de fecioară (gravură din *Cazania* lui Varlaam, 1643) 181
16. Balauri și preotese traco-gete – plăcuțe de argint aurit (tezaurul de la Letnița, secolul al IV-lea î.e.n.) 184
17. Zeița Ceres-Demeter zburând prin nori într-un car tras de balauri (Vincenzo Cartari, gravură, 1647) 185
18. Sf. Martha legând dragonul Tarasque 188

19. Miniatură dintr-un manuscris bizantin (*Psaltirea Hludov*, secolul al IX-lea)..... 189
20. Vânători ucigând unicornul ținut în brațe de fecioară (miniatură din *Historia animalium cum picturis*, secolul al XVI-lea)..... 190
21. Miniatură din manuscrisul alchimic *Aurora consurgens* (secolul al XIV-lea)..... 191
22. „Fratele" (Soarele) și „sora" (Luna) răpunând balaurul (alegorie alchimică de Michael Maier, *Scrutinium Chymicum*, 1617)..... 191
23. „Forța" magico-erotică. Fecioara răpunând leul în postura clasică a lui Samson (carte de divinație Tarot nr. 11)..... 192
24. Gesturi de apărare magică din iconografia egipteană (imagini de pe sarcofagul lui Ramses al VI-lea, secolul al XII-lea î.e.n.).... 193
25. Paolo Uccello, *Sf. Gheorghe și balaurul legat de fecioară* (detaliu), pictură, 1456..... 194
26. Sf. Marcel ținând dragonul în lesă și lovindu-l cu cârja episcopală..... 195
27. Desen de Victor Brauner, 1949..... 231
28. Theodor Pallady, *Odaliscă cu narghilea*, ulei pe pânză, cca 1925-1935 (Muzeul Național de Artă al României)..... 293
29. Auguste Raffet, *Baie tătărască. Sală de odihnă* (Bahcisarai, Crimeea), litografie după un desen din 1837..... 305
30. John Singer Sargent, *Afumarea cu ambră*, ulei pe pânză, 1880..... 308
31. *Châtelaine*, set pentru ținută de bal format din poșetă, carnet de bal, creion, flacon cu săruri, oglindă și sigiliu – argint cizelat și os strunjit, cca 1860-1870 (Muzeul de Istorie a Moldovei)..... 322
32. Desen de Camil Ressu, cca 1930 (Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de Stampe)..... 335
33. Centuri antimasturbare (revista *Medicina populară*, 1906)..... 337
34. Desene de Camil Ressu, cca 1930 (Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de Stampe)..... 341
35. Scenă de zoofilie, templul Lakshmana (India, secolul al X-lea e.n.)..... 349
36. Albrecht Dürer, *Fecioară răpită de un monstru acvatic cornut*, gravură, 1498..... 352
37. Zoofilia zeului Pan (statuetă din perioada Imperiului Roman)... 353
38. Boiernaș valah (Școala germană, cca 1800)..... 462
39. Zeul Vișnu dormind pe cobra cu o mie de capete, Ananta, simbol al Haosului acvatic (miniatură, Rajput, India, secolul al XIX-lea)..... 476
40. Nicolae Grigorescu, *Țiganca de la Ghergani*, ulei pe pânză, 1872..... 482
41. *Țigăncușă dintr-o mahala bucureșteană*, gravură, 1842..... 483

42. Marele boier Iordache Filipescu, fumând din ciubuc pe divan – xilogravură după un desen de Ch. Doussault, cca 1843 485
43. Théodore Valerio, *Jeune fille tsigane*, gravură, 1869 486
44. Tânăr boier valah reformist, acuarelă, 1830 489
45. Tripleta bordelului: matroana, prostituata și clientul, fotografie, cca 1900 501
46. I. Anestin, *Prostituate într-un bordel de mahala bucureșteană*, gravură, 1935 502
47. Camil Ressu, *Subreta*, desen, cca 1930 (Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de Stampe) 513
48. Constantin Jiquidi, *Chiulhanul fariseilor*, caricatură pe coperta revistei *Moș Teacă*, 2 iunie 1896 543
49. Félicien Rops, *La Tentation de saint Antoine*, desen în pastel, 1878 563
50. Cornelis van Haarlem, *Călugărul și călugărița*, ulei pe pânză, 1591 568
51. Camil Ressu, desen, cca 1930 (Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de Stampe) 575
52. Geo Bogza, *Autoportret*, desen, sfârșitul anilor 1920 582
53. Coperta revistei *Pulă. Organ universal*, număr unic, 1 octombrie 1931 586
54. Gherasim Luca, Geo Bogza și Jules Perahim, fotografie „Suvenir din Moși", 1934 587
55. Vedere de pe Podul Mirabeau (Paris). Ultima imagine văzută înainte de sinucidere de Paul Celan (1970) și de Gherasim Luca (1994) 592

Index de nume

A

Aarne, Antti 20
Abélard, Pierre 546, 559, 567-569
Abisac 12, 256-257
Abū Bakr, calif 356
Aderca, Felix 367, 495, 499
Adonias 12, 256-257
Afanasiev, A.N. 135, 216, 422
Aksakov, Ivan 530
Alecsandri, Vasile 61, 90, 111, 155, 159, 310-311, 313, 318, 509, 520, 546, 607, 623
Alexandrescu, Vlad 6, 346
Alexandrian, Sarane 622
Alexandru Macedon 27-28, 185, 198-201, 204, 208, 217, 258, 391, 455
Alexandru Sever 301
Alexandru I, țar 443-444
Alexandu al VI-lea, papă 280
Alexe, Dan 171, 223, 619
Alexianu, Al. 611
Allen, Judy 645
Amzulescu, Al.I. 617, 628
Andreas Capellanus 541, 569, 595, 618
Andronic I Comnenul 30-31
Anestin, I. 502, 625, 649
Angelescu, Silviu, 376, 467, 625
Anghelescu, Mircea 134, 599, 604, 612, 616, 635-638
Antenor 13
Antim Ivireanul 88, 155, 540, 553
Apollinaire, Guillaume 48, 51, 222, 265-267, 323, 337, 349, 369, 592, 602, 614-615
Apollonios din Rhodos 82, 599
Apostol, Ion 604
Apuleius, Lucius 349, 351, 633
Arghezi, Tudor 134, 167, 228, 275, 325, 358, 552, 610, 635, 638
Arie din Alexandria 84
Aristofan 67, 335, 362, 366, 387, 631
Aristotel 199-200, 203
Aron Tiranul 428
Arrianus, Flavius 27
Artemidor din Efes 334, 368, 374, 559, 624
Athanasius din Alexandria 278
Atropates 27
Attali, Jacques 378, 625
Aurelius Victor 185, 237
Auric, Georges 586

B

Babeți, Adriana 361, 600, 645
Bacalbașa, Constantin 318, 447, 501, 512, 522, 623-624
Bacovia, George 305, 622
Baffo, Giorgio 222, 613-614, 633
Balș, Ruxandra 284, 355, 363
Balzac, Honoré de 48-49, 51, 458, 498, 602
Bandinus, Marcus 183
Baranga, Aurel 585
Barbu, Eugen 94-95, 119, 245, 412, 520
Barbu, Ion 291, 309, 500
Barbu, Violeta 112
Barry, Jeanne Bécu, contesă du (Madame du Barry) 44

Bartók, Béla 128
Bașotă, Anastasachi 284, 355
Bataille, Georges 38, 42, 234, 365, 593-594
Baudelaire, Charles 292, 297, 302, 305, 369, 563
Bauffremont, Paul de 267, 602
Bălăceanu, Mariția 448
Bălășel, Teodor 644
Bănică, Mirel 6, 122, 377, 606
Bărcănescu, Dimitrache 511
Bărcănescu-Guliano, Luxandra 445-448, 497
Bârlea, Ovidiu 427, 602
Beaumarchais, Pierre de 42, 45, 47, 238, 437, 315, 601
Beauvoir, Simone de 68-69, 86, 243, 376, 441
Beecher Stowe, Harriet 484
Beldiman, Alecu 359, 479
Beldiman, Iordachi 137
Beldiman, Victor 483
Benedict al XVI-lea, papă 565
Bercea, Maria 605, 607
Berdan, Lucia 407, 597
Berg, Edmund Freiherr von 535
Bernea, Ernest 402, 405, 608
Béroul 620
Bertati, Giovanni 48, 265
Berthold von Regensburg 165
Bessy, Maurice 641
Bibescu/Bibesco, George 51, 267
Bibescu, Gheorghe 267, 474, 557, 602
Blaga, Lucian 196, 646
Boccaccio, Giovanni 31, 47, 130, 287, 341, 375, 564, 567, 600
Bodin, Jean 186
Boece-Boethius, Hector 33
Bogdan-Duică, Gheorghe 320, 624
Bogrea, Vasile 638
Bogza, Geo 101, 107, 134, 162-163, 167, 224, 229, 229, 230, 285, 333, 339-340, 343, 363, 490, 536, 581-585, 587, 606, 624, 635-636, 649
Boia, Lucian 579, 614, 638
Bojincă, Damaschin 125
Bolintineanu, Dimitrie 22-23, 307, 313-314, 611, 623
Bollée, Willem 640
Bonciu, H. 581
Borges, Jorge Luis 19-20, 345, 598, 600
Borgia, Lucrezia 280
Bosch, Hieronymus 278, 562, 634
Botta, Dan 635
Bottéro, Jean 347, 619
Bourdieu, Pierre 250, 616
Boureau, Alain 7, 235, 240, 598
Bozdoghină, Horia 634
Braun, Lasse 632
Brauner, Victor 224, 230-232, 614, 636, 645, 648
Brătescu, Gheorghe 622
Brătulescu, Victor 645
Brâncuși, Constantin 586
Brecht, Bertolt 571
Brennus 387
Breton, André 587-588, 590, 593, 637
Bril, Jacques 642
Brueghel cel Bătrân, Pieter 562, 633-634
Brulotte, Gaëtan 646
Brumaru, Emil 132-133, 168, 225, 333, 340, 369, 454, 550, 553, 610, 626, 630, 638
Bruno, Giordano 182
Buda, Octavian 336, 639
Budai-Deleanu, Ion 89, 186, 304, 311, 346, 522, 623-624, 642
Buhuceanu, Florin 6, 362, 625
Bujoreanu, Ioan M. 301
Bullough, Vern L. 610
Burada, Teodor T. 113, 144, 402, 536, 607, 610, 644
Byron, George Gordon 44, 266

C

Cade, Jack 34, 672
Caillois, Roger 204, 208-209, 213, 216, 606, 613

Caiozzo, Ana 625
Callimachi, Ana-Maria 464, 626
Candrea, George 637
Canianu, Mihail 611
Cantacuzino, Constantin 199
Cantacuzino, Dumitraşcu Vodă 431-432
Cantacuzino, Ioan A. 317, 522
Cantacuzino-Enescu, Maria 472-473, 481; *vezi şi* Rosetti-Tescanu, Maria (Maruca)
Cantacuzino-Paşcanu, Dimitrie 57, 239, 476, 479-481
Cantacuzino-Paşcanu, Profira 479-480
Cantemir, Dimitrie 21-23, 54, 57, 86-90, 92, 94, 141, 156, 286, 304, 308, 310, 345-347, 383, 403, 415, 418, 501-503, 536, 553, 573, 598-599, 605, 628
Caracaş, Constantin 306, 622, 626
Caragea, Costache 437, 509
Caragea, Iancu 510-511
Caragea, Ioan 56, 90-91, 94, 133, 145, 314, 437, 467, 469, 509, 511, 515, 519, 626
Caragiale, I.L. 140, 307, 309, 315-319, 517-519, 521-523, 525, 610, 623, 634
Caragiale, Mateiu I. 210, 244, 291, 304, 307, 325, 341, 359, 613, 630
Caraman, Petru 70, 91, 114, 414, 417, 602, 605, 608, 629
Caraman-Chimay, Marie-Valentine, contesă de 267, 602
Carden, Michael 612
Carol I, rege 530
Cartari, Vincenzo 185, 647
Cartojan, Nicolae 178, 604, 612
Casanova, Giovanni Giacomo 24, 48, 51, 153, 168, 208, 222, 265-266, 324, 447-448, 575, 639, 646
Catullus 82
Călinescu, George 168, 171, 307, 320-322, 324, 484, 545, 574, 584, 609, 635
Călinescu, Matei 292, 620, 623
Cărtărescu, Mircea 102, 134, 227, 293, 614, 620, 646
Ceaușescu, Nicolae 591
Ceaușescu, Nicușor 241, 645
Cehov, A.P. 412
Celan, Paul 591-592, 651,
Çelebi, Evliya 142, 501
Cerna, Panait 140
Cernovodeanu, Paul 622, 638
Chalcocondil, Laonic 356, 625
Chaussinand-Nogaret, Guy 301, 621
Chelcea, Ion 495, 606, 638
Chernbach, Nicolae G. 458, 639
Chevalier, Jean 610
Chiril din Tesalonic 29-30, 601
Chorin, Aaron 158
Christopoulos, Athanasios 328
Cicero, Marcus Tullio 156, 203
Cioculescu, Barbu 307, 622
Cioculescu, Şerban 610, 622-623, 634
Cioflâncă, Ioana Veronica 623
Cioran, Emil 5, 85, 150, 253, 292, 390, 550, 580, 598, 605, 611, 638
Cioroianu, Adrian 637
Ciubotaru, Ion H. 641
Ciubotaru, Silvia 641
Ciupală, Alin 605, 611, 643
Ciurtin, Eugen 6, 612, 629, 640, 642
Claudius Aelianus 165
Clement din Alexandria 156, 195, 204
Cocea, N.D. 183, 488, 491, 493-494, 496, 624
Coco, Carla 622
Cocteau, Jean 294, 586, 620
Codreanu, Ana 92
Codreanu, Dediu 92
Codrescu, Andrei 168, 208, 222, 598, 646
Codru Drăguşanu, Ion 469-470, 473, 628
Cohen, A. 609
Cohen, Leonard 326
Cojean, Annick 646
Coleridge, S.T. 263
Collenuccio, Pandolfo 207

Colonaș, Constantin 607
Columella, Lucius Junius Moderatus 184
Comarnescu, Petru 358-359
Comăneci, Nadia 241, 645
Comstock, Anthony 174
Conachi, Costache 155, 229, 313, 317, 320-321, 324-328, 369, 451, 622-625
Constantin al VI-lea 29
Constantin cel Mare 237
Constantin Hangerli 439-441
Constantinescu, Nicolae 407-408, 528, 600, 607, 618, 629, 640
Corbin, Alain 627
Corlan-Ioan, Simona 614
Cornea, Andrei 6, 274, 578, 618-619, 631, 638
Cornea, Paul 330, 606, 624
Corobceanu, Svetlana 609
Correggio, Antonio da 575
Coruț, Pavel 331
Cosmescu, C. 352
Costin, Miron 198, 393, 434, 578
Costin, Nicolae 199, 507
Coșbuc, George 375, 454, 466, 625
Courbet, Gustave 68, 230, 234
Courtine, Jean-Jacques 627
Crainic, Nichifor 579
Creangă, Ion 102-103, 114, 219, 287, 371, 418, 539, 565, 608, 619
Creția, Petru 225, 609
Crețu, Tudor 643
Cristescu-Golopenția, Ștefania 116, 603, 608
Crohmălniceanu, Ovid S. 588, 615, 636
Croutier, Alev Lytle 617
Csáki, István 38
Cuceu, Ion 219, 608, 629
Cuisenier, Jean 77, 603
Culianu, Ioan Petru 9, 78-79, 84, 182-183, 379, 555, 597, 604-605, 625, 636, 645
Culianu-Petrescu, Tereza 6, 605
Custine, Astolphe-Louis-Léonor, marchiz de 324, 639
Cuza, Al.I. 508

D

Dähnhardt, Oskar 208, 613
Dal, Vladimir 114, 533, 629
D'Alembert, Jean le Rond 43
Dalí, Salvador 278, 563, 634
Damé, Frédéric 292
Damian, Mircea 246
Dan, Dimitrie 72, 74, 149, 151
Daniel, Constantin 598
Da Ponte, Lorenzo 48, 157, 208, 264
D'Argenton, Charles, baron 281-282
Darius, rege 28, 258
Darmon, Pierre 619
Darwin, Charles 243, 509
Datcu, Iordan 462, 599, 605, 608, 612, 618, 621
Dărmănescu, Alecu 478
De Gubernatis, Angelo 253, 615
de Waal, Franciscus Bernardus Maria „Frans" 243, 249-250, 616
Delavrancea, Barbu Ștefănescu 307
Delorme, Philippe 44, 617
Del Ponte, Carla 397
Delumeau, Jean 68, 82, 214, 270, 605, 627
Demostene 121
Densușianu, Nicolae 52, 610, 618
Desfontaines de la Vallée 42
Diaconu, Mircea 586
Dianu, Gr.I. 633
Diderot, Denis 42-43, 103, 226, 387
Diehl, Charles 30, 642
Dimachi, Catinca 137
Dinu, Tudor 633
Dio Chrysostom 334
Dioclețian 14, 177, 180, 237
Diodor din Sicilia 16, 185, 200, 455, 600
Diogene din Sinope 169, 235
Diogenes Laertios 333, 624
Dionisie din Furna 645

Dionisie Eclesiarhul 396, 439-440, 444, 625-626
Djuvara, Neagu 270-271, 481, 484, 507, 512, 630, 637-638
Dobrescu, Ioan 159, 394, 612
Doca, Ana-Dolores 609
Doina Ruști 70, 223, 473, 633
Doja, Gheorghe (Dózsa György) 36-37
Donici, Alexandru 17
Doniger O'Flaherty, Wendy 46, 235, 287, 425, 440, 602, 614, 634
Dosoftei, mitropolit 182
Dostoievski, F.M. 24, 48-49, 51, 57, 240, 514, 639
Douin de Lavesne 130
Doussault, Ch. 485, 651
Dragomir, Otilia 631
Draper, Robert 627
Drăgan, Oprea 256, 616
Drujnikov, Iuri 24, 240, 600
Drukpa Kunley 27
Duby, Georges 135, 573, 615, 619, 621, 626, 628, 637
Ducœur, Guillaume 642
Dudaș, Florian 616
Dumézil, Georges 236, 391, 456, 604, 615, 639
Dumistrăcel, Stelian 407, 533, 597
Dumitrachi Ghica 441
Dumitrașcu Cantacuzino „Țarigrădeanul" 430-431
Durand, Gilbert 131, 615
Dürer, Albrecht 352, 650
Duțu, Alexandru 605, 636

E

Ecaterina a II-a, împărătească a Rusiei 43-44, 266, 447, 457, 576, 639
Eco, Umberto 564, 633
Edward I „Lunganul", rege al Angliei 33
Edward al IV-lea, rege al Angliei 34-35
Eftimie de la Căpriana, egumen 355
Eliade, Mircea 4, 41, 46, 69, 78-79, 106, 116, 124, 168, 213-214, 216, 236, 244, 253-254, 265, 279, 287, 293-294, 299-300, 303, 344, 350, 391, 406, 414, 419, 425, 460, 495, 500, 505, 572, 583, 589, 594, 602, 604-605, 608, 614-616, 619-621, 628-629, 637, 640-642, 645
Elțîn, Boris 241
Emilian, Cornelia 516
Eminescu, Mihai 5, 129, 134, 167, 211, 224-227, 246, 284-285, 302, 311, 369, 371, 373, 535, 542, 550, 585, 601, 609, 611, 615, 617, 621, 624-625, 637
Enea din Gaza 204, 388
Engels, Fr. 587
Episcupescu, Ștefan Vasilie 305, 622
Erdei, Ferenc 533
Eretescu, Constantin 78, 127, 171, 603, 620
Erikson, Erik H. 279, 620
Ernoult, Nathalie 625
Ernst, Max 563, 634
Erofeev, Victor 628
Escohotado, Antonio 621
Euripide 389, 392
Eusebiu din Cezareea 238, 276
Evdokimov, Paul 196, 642
Evola, Julius 638
Evseev, Ivan 608, 644
Ewen al III-lea, rege 33

F

Faure, Bernard 640
Fărcășanu, Dimitrie 56
Fătu-Tutoveanu, Andrada 620
Felix, Iacob 156, 611
Ferdinand al II-lea 33, 36, 40
Ferrand, Jacques 325
Ferwerda, R. 644
Feuerbach, Paul von 386
Ficino, Marsilio 182
Filimon, Domnica, 623
Filimon, Nicolae 90, 155, 314-319, 327, 501, 519, 606, 623
Filip al IV-lea 41
Filipescu, Costache 444-445

Filipescu, Iancu 56
Filipescu, Iordache 485, 651
Firdusi 188
Fischer, Maurice 393, 627
Flaubert, Gustave 50, 121, 239, 278, 513-514, 548, 562, 609, 617
Flavius Arrianus 27
Florea, Virgiliu 219, 608
Foarță, Șerban 97, 285, 412, 590, 595, 605, 613-614, 633, 636
Fochi, Adrian 460, 617, 626
Foucault, Michel 123, 374, 540, 609
Franzos, Karl Emil 535
Frazer, James George 71, 78-79, 124-125, 251-252, 254, 260, 351, 602, 609
Frederic al Siciliei 31-32
Freud, Sigmund 101, 161-162, 168, 203, 212, 214, 223, 233-234, 236, 243-244, 253, 354, 417, 509, 563, 569, 588, 633, 640, 646
Frosin, Constantin 609

G

Gaddafi, Muammar al- 240, 646
Galerius Maximianus 13-14, 184-185, 236, 238
Gandhi, Mahatma 279, 620
Gane, C. 442, 630
Garin, Eugenio 627
Gaster, Moses 612
Gazzaniga, Giuseppe 48, 265
Genghis-Han 503
Georgescu-Cocoș, N. 583
Gheerbrant, Alain 610
Gheo, Radu Pavel 170, 609
Gheorghe Ștefan 429, 435, 452
Ghica, Aglae 470
Ghica, Alexandru 474, 557
Ghica, Dumitrachi 442
Ghica, Dumitru 454, 507
Ghica, Grigore 62, 159, 239, 429-430, 453, 470, 480
Ghica, Grigore Dimitrie 512
Ghica, Ion 90, 316-317, 402, 437-438, 467, 509-511, 522, 606, 621, 630
Ghica, Matei 429, 440
Ghica, Pantazi 316-317
Ghinoiu, Ion 407, 606, 628
Gilbert, Martin 627
Gimbutas, Marija 175, 643
Girardin, Saint-Marc 451
Glogoveanu, Constantin 448
Goethe, J.W. 167, 646
Gogol, Nikolai 448
Golescu, Dinicu 633
Golescu, Iordache 86, 144, 359, 406, 551, 565, 608
Gorovei, Artur 296, 621, 631
Gorovei, Ștefan S. 631
Graves, Robert 354, 625
Griffiths, Jeanne 645
Grigore, Delia 65, 89, 107, 495, 605, 607, 621, 635
Grigorescu, Nicolae 61, 481-482, 650
Grimm, Jacob 19, 52, 135, 462, 536-537
Grimm, Wilhelm 19, 135, 536-537
Gris, Juán 586
Grünberg, Laura 603, 612
Grünewald, Matthias 278
Gueusquin, Marie-France 642
Guicciardini, Francesco 280
Guimarães, Bernardo 484
Guinan, Ann Kessler 619
Guliano, Nicolae 445-446
Gusti, Dimitrie 405

H

Haarlem, Cornelis Corneliszoon van 567
Hagi Moscu, Ion 384, 491
Haich, Elisabeth 641
Handoca, Mircea 605, 614, 619, 621, 629
Hanover, Nathan 393, 627
Hasdeu, B.P. 24, 52, 62, 98, 144, 160, 170, 302, 327-328, 356, 384, 402, 461, 519, 523-524, 611, 646
Hassan Capudan-pașa 439-441
Hauterive, Alexandre d' 574-575, 577
Hedeșan, Otilia 6, 70, 602-603, 608, 613, 629

Heitmann, Klaus 574, 607
Heksch, Alexander 514, 534
Heliade Rădulescu, Ion 333
Héloïse d'Argenteuil 545, 566-568, 643
Henric al III-lea, rege al Franței 356
Henric al VI-lea, rege al Angliei 34
Heraklides din Pont 13
Héritier-Augé, Françoise 459
Herodot 5, 12, 16, 58, 204-205, 354, 391, 505, 598
Herrin, Judith 645
Herseni, Traian 79, 298, 604
Hertz, Wilhelm 208, 216, 614
Heyl, Barbara Sherman 631
Hiltebeitel, Alf 643
Hirsi Ali, Ayaan 94, 606
Hitler, Adolf 122, 590
Hmelnițki, Bogdan 393
Hmelnițki, Timuș 393
Hodoșiu, Iosif 22, 304, 346, 597
Homer 578
Honigberger, J.M. 159, 291, 303, 601
Horațiu 561
Hrisoverghi, Alexandru 137
Huluță, Carmen 609
Hurubă, Dumitru 610
Huysmans, J.-K. 216, 305, 641

I

Iancu Sasul 382, 428, 431, 441
Ianukovici, Viktor 376
Ibn Fadlān, Ahmad 260
Ibn Hazm al-Andalusī 278, 280, 356, 610
Ibn Rusta, Ahmad 393
Ibrahim cel Nebun, sultan 22, 304, 345-347
Ibrăileanu, Garabet 302, 324, 593, 646
Iliescu, Ion 460
Iliaș al II-lea Rareș 355, 432
Ioan Cassian 361
Ionescu, Christian 639
Ionescu, Eugen 251
Ionescu, I.D. 316
Ionescu, Vasile 6, 621, 631
Ionescu-Gion, G.I. 475, 611
Ioniță, Vasile C. 170
Iordanes 204
Iorga, Nicolae 459, 469, 580-581, 584-585, 626, 628
Iose, rabin 122
Iosif al II-lea, împărat habsburg 48
Iosif, Șt.O. 130
Ipsilanti, Alexandru 89
Ipsilanti, Constantin 308
Isaiev, Ivan Ivanovici 444
Iser, Iosif 183
Isidor de Sevilla 75, 130, 157, 366, 641
Istrati, Panait 62, 94-97, 99, 275, 358, 606
Ivănceanu, Vintilă 134, 228, 631
Ivanov, Leonte 530, 635
Ivanovici, Victor 328-329, 623

J

Jacopo da Varazze 178
Jensen, Wilhelm 163-164, 233, 639
Jiquidi, Constantin 543
Johnson, Willis 603
Jókai, Mór 481
Jones, Ernest 253, 640
Jong-un, Kim 240
Jósika, Miklós 37-38, 600
Jude, Radu 475
Jung, C.G. 164, 212, 215, 233, 614, 641, 645
Jünger, Ernst 303, 621

K

Kantorowicz, Ernst H. 39, 600
Karadžić, Radovan 398
Kerény, Karl 84, 645
Kertbeny, Karl-Maria 355
Kierkegaard, Søren 41
Kinsey, Alfred 594
Kinsley, David 640
Kiseleff, Pavel 292

Kleiverda, Gunilla 6, 398, 628
Klossowski de Rola, Stanislas 641
Koestler, Arthur 389, 617
Kogălniceanu, Ilie 453
Kogălniceanu, Mihail 127, 155, 160, 449, 453, 468, 530, 567, 611
Krafft-Ebing, Richard Freiherr von 347, 517, 593
Kraft, Hendrik 171, 609
Kramer, S.N. 9, 597
Kubilai-Han 25, 263, 503
Kutuzov, Mihail Ilarionovici 443, 445-448, 497

L

L'Ange, Jean 104
La Chastre, Magdeleine de 281
Lacan, Jacques 234, 253, 620
Lactantius 13, 15, 53-55, 185, 237, 598
Langéron, Alexandre-Louis Andrault, conte de 443-448, 451
Latini, Brunetto 209
Laugier, Charles 16, 598
Lawrence, D.H. 518
Lăbușcă, Nicolae D. 52-53, 59, 61, 599
Lăcusteanu, Grigore 302, 395, 448-449, 501, 637
Lăzărescu, Florin 475
Leach, Maria 600
Lebrecht, Michael 146
Lecca, Octav-George 630
Ledyard, John 149
Léger, Fernand 586
Le Goff, Jacques 428, 606, 626, 642
Leibovici-Laiș, Șlomo 637
Lejeune, M.J.-M. 89
Lenin, V.I. 269, 586
Leon Tomșa 428
Le Rider, Jacques 603
Levine, Daniel B. 640
Lévy-Strauss, Claude 416, 629, 637
Liebrecht, Felix 235, 615
Liiceanu, Aurora 532, 635
Liiceanu, Gabriel 306, 622, 628, 636
Lombardo, Maria Luisa 289, 607
Longinescu, S.G. 632
Lorenzo da Ponte 48, 157, 208, 264
Louÿs, Pierre 548, 613, 633
Lovinescu, Eugen 307, 499
Luca, Gherasim 585, 587-588, 590-592, 636, 649
Ludovic al XIII-lea, rege al Franței 55
Ludovic al XIV-lea, rege al Franței 44, 55
Ludovic al XV-lea, rege al Franței 43-45, 226
Ludovic al XVI-lea, rege al Franței 7, 45, 47
Lupaș, I. 515
Lupescu, Mihai 155

M

Mac Philib, Séamas 33, 601
Macavei, Iosif 626
Macedonski, Alexandru 134, 635
Machiavelli, Niccolò 47, 207, 296
Mahmud al II-lea 442, 445
Mahomed al II-lea Cuceritorul 356
Maier, Michael 191
Maimonide, Moise 123
Maiorescu, Titu 319, 330, 525, 624, 634
Majuru, Adrian 627, 632
Malcolm al III-lea Canmore 33
Mallarmé, Stéphane 548
Manolescu, Nicolae 292, 305, 622, 643
Manu, Peter 634
Marchais, Georges 240
Marco Polo 25-26, 206, 263, 402, 503-504, 571
Marcus Lucanus 126
Marcuse, Herbert 590
Mardrus, Joseph-Charles 20
Maria Antoaneta (Maria Antonia Iosefa Iohanna de Habsburg-Lorena) 48, 239
Maria Voichița 436
Marian, Simeon Florea 63, 90, 95, 98-99, 108, 118, 125, 146, 208,

299, 402-403, 418, 420, 599, 613, 621, 644
Marienescu, Athanasie M. 181, 645
Marinescu, Șerban 362
Marino, Adrian 613
Márki, Sándor 37, 600
Márquez, Gabriel García 80, 604
Marrou, Henri-Irénée 135, 618
Marx, Karl 585, 587
Masson, André 232-234
Mateescu, Bogdan 631
Matisse, Henri 586
Mattelaer, Johan J. 643
Matthews-Grieco, Sara 513, 643
Mavrocordat, Alexandru 574
Mavrocordat, Constantin 514
Mavrocordat, Nicolae 291, 524
Mavrogheni, Nicolae 376, 438, 467, 626
Maximian Galerius 13-14
Maximinus Daza/Daia 13-15, 53, 55, 203, 206, 237
Mazilu, Dan Horia 70, 388, 430, 435-436, 440, 453, 602, 606, 611, 621, 625, 632
Menephtah al III-lea 16
Mesnil, Marianne 612
Meteș, Ștefan 600
Metzulescu, Stelian 644
Michel, Aimé 620
Micle, Valeria 509
Micle, Veronica 509
Mihăilescu, Dan C. 516, 634
Mihăilescu, Vintilă 161, 612
Mihnea al II-lea Turcitul 24
Mihnea I cel Rău 439
Miller, Barbara D. 643
Millot, Michel 104
Miloradovici, Mihail Andreevici 443-444
Milu, Matei 313, 322-323
Miroiu, Mihaela 631
Mitchievici, Angelo 216, 550, 645
Mithridate al VI-lea Eupator 201
Mitrofan, episcop de Huși 369
Mladić, Ratko 398
Mocanu, Igor 586, 638
Moga, Vasile 154
Mohanu, C. 344
Montaigne, Michel de 441
Montespan, Françoise Athénaïs, marchiză de 44
Morariu, Modest 605
Morelli, Domenico 634
Moretti, Anna 640
Morgenthau, Henry 627
Morrison, Jim 214
Moruzi, Alexandru 473
Mozart, W.A. 48, 157, 208, 264
Muhanov, Nikolai Alekseevici 443
Muir, Edward 643
Mumuleanu, Barbu 551
Munch, Edvard 550, 632
Munteanu, Marian 603, 608
Murad al III-lea, sultan 261
Musharraf, Pervez 286
Mustafa al III-lea, sultan 576-577
Mușlea, Ion 602, 611
Mușu, Gheorghe 610, 641

N

Nabokov, Vladimir 24, 601
Napoleon I Bonaparte 396, 445
Neagoe Basarab 428
Neculce, Ion 430-431, 435, 440-441, 452-453, 506, 612
Negruzzi, Costache 18, 139, 159, 302, 510, 519, 558, 607, 612, 633
Negruzzi, Iacob 310
Néret, Gilles 230, 645
Neumann, Erich 613
Nicolae, Emil 614, 636, 645
Nicolau, Irina 610
Niculescu, Al. 615
Niculiță-Voronca, Elena 106, 607, 629
Niederle, Lubor 533, 635
Niketas Choniates 30
Nottara, Hrisant 291
Nougaret, P.-J.-B. 42
Novacovici, Emilian 454, 538, 626
Novalis 209

O
Obedenaru, Mihail G. 353
Obeyesekere, Gananath 643
Odobescu, Alexandru 292
Oisteanu, Valery 640
Oișteanu, Gabriela 597
Olteanu, Antoaneta 608, 621
Onasch, Konrad 645
Onfray, Michel 83, 278, 350, 396, 604
Oprea, Timotei 627
Orășanu, Nicolae T. 245
Origene 276
Ornea, Zigu 230, 611, 638
Oroveanu, Anca 612, 614
Orwell, George 173, 239
Ovidiu 18, 76, 81, 125, 129, 136, 156, 186, 232, 268, 273, 277, 286, 297, 299, 326, 351-352, 371, 423, 461, 603, 628, 630, 639
Oz, Amos 256, 348, 357, 633
Oz-Salzberger, Fania 633

P
Paleolog, V.G. 586
Paleologu, Alexandru 41, 48, 70, 265, 602
Pallady, Theodor 293
Pamfile, Tudor 155, 297, 538, 608
Panaite, Viorel 630
Pann, Anton 310-311, 313-317, 320, 326-327, 337, 369, 406, 496, 551
Panu, George 148, 287, 611
Papacostea, Victor 395
Papadima, Ovidiu 315-316, 320, 598, 608, 623
Papahagi, Tache 77, 344, 603
Paracelsus 305
Paraschivescu, Miron Radu 140, 248, 431, 610
Parent-Duchâtelet, Alexandre 632
Parham-Brown, Roger 628
Patai, Raphael 7, 354, 598, 625
Patapievici, H.-R. 605
Pauker, Ana 591
Paul de Alep 501
Paulescu, Nicolae 396, 515, 634
Pausanias 15, 30, 185, 627
Pazaraz, Ștefan 300
Pădurean, Florin 6, 183, 338, 624, 636
Pătrașcu cel Bun 429
Păun, Nicolae 468
Păun, Paul 585, 636
Pârlog, Nicu 619
Pârvulescu, Ioana 318, 623
Pecican, Ovidiu 211, 614
Penzer, Norman Mosley 201, 613
Perahim, Jules 585, 587, 651
Perrault, Charles 19-20,165
Perrucci, Andrea 136
Petrașcu, Milița 586
Petrescu, Camil 222
Petrescu, Cezar 307, 635
Petrescu, Dan 604, 614, 625
Petroniu 264, 297
Petrovici, Emil 169, 615
Petru al III-lea 457
Petru Cercel 357, 611, 633
Philippide, Al.I. 460, 626
Phillips, John 646
Piatkowski, Adelina 205, 599
Picabia, Francis 586
Picasso, Pablo 586, 632
Pietroșel, Andreea 610
Pindar 82, 354
Platon 366, 374, 631
Pleșu, Andrei 171, 609, 628, 637
Plinius cel Bătrân 75, 184, 457, 603, 605
Plutarh 81, 126, 184, 199, 354, 391, 461, 604
Poe, E.A. 167, 305
Polenov, Vasili 50, 647
Poliakov, Léon 236, 642
Pompadour, Jeanne-Antoinette Poisson, marchiză de 43
Pop, Dumitru 629
Pop, Ion 584, 608, 614, 636
Pop-Curșeu, Ioan 604, 633
Popovici-Bănățeanu, Ion 519, 634
Popp, Constantin Hagi 154

Poteca, Eufrosin 169, 235, 488, 501, 544-546, 552
Potiomkin, Grigori 43, 576
Potra, George 621
Prăjescu, Iancu 457
Preda, Marin 362
Prejbeanu, Alexandra (Saşa) 292
Propp, V.I. 39, 216-219, 423, 610
Purcărete, Silviu 353
Puşcariu, Sextil 170
Puşkin, A.S. 17-18, 43, 160, 167, 324, 481, 510, 624
Putin, Vladimir 174

Q

Quintus Curtius Rufus 27-28, 258, 455, 600

R

Racoviţă, Emil 616
Racoviţă, Mihai 92
Radcliffe-Brown, Alfred 415-416
Radu cel Frumos 356-357, 364, 436
Radu de la Afumaţi 428
Radu, Tania 71
Raffet, Auguste 305, 650
Raicevich, Ştefan Ignaţiu 89
Ramses al VI-lea 193, 641, 648
Rădulescu, Sorin M. 631
Răileanu, Petre 636
Râmniceanu, Naum 160
Rebreanu, Liviu 259, 397, 466, 548, 550, 556, 562, 617, 625
Recordon, François 94, 145, 469
Reinhard, Christine 308
Relgis, Eugen 646
Ressu, Camil 335, 341, 513, 576
Ribeaupierre, Alexandr Ivanovici 577
Ribemont-Dessaignes, Georges 557
Richard al II-lea 39
Richard al III-lea 34-35
Ringrose, Kathryn M. 640
Rivière, Lazare 303
Rochechouart, conte 450
Róheim, Géza 141, 533, 640
Roman, Nicoleta 118, 475, 605, 643
Rops, Félicien 563, 649
Roset, Răducanu 463, 470
Rosetti, C.A. 167, 222, 637
Rosetti, Elisabeta (Safta) 509
Rosetti, Mărioara 154
Rosetti, Radu 17, 55, 61, 65, 167, 269, 277, 360, 384, 394-395, 445, 449-451, 457, 463, 465, 467, 470-473, 476-479, 483-484, 487-488, 493-496, 507-508, 556, 573, 598-599, 612, 631
Rosetti, Răducanu 470
Rosetti-Tescanu, Costache 472
Rosetti-Tescanu, Maria (Maruca) 472; *vezi şi* Cantacuzino-Enescu, Maria
Rossi, William A. 164, 640
Roszak, Theodore 589
Rotman, Liviu 637
Rougemont, Denis de 41, 129, 295, 601
Rousseau, Jean-Jacques 387
Rousset, Jean 41, 265, 601
Roux, Jean-Paul 38, 42, 83, 224, 251-252, 452, 601
Rubio, Gonzalo 368
Rückman, Piotr Ivanovici 448
Rufus din Efes 286, 622, 629
Ruggiero, Guido 643
Ruset (Rosetti), Antonie 506-507
Russo, Alecu 158, 166, 312-313, 330, 449, 623
Ruşti, Doina 70, 223, 473, 635

S

Sacher-Masoch, Leopold von 323, 623
Sade, Donatien Alphonse François, marchiz de 42, 51, 222, 265-266, 301, 323, 369, 558, 587-588, 593-594, 622
Sadoveanu, Mihail 94-95, 160, 283, 458, 471, 476-477, 530-531, 533-534, 577, 599, 617, 628, 631
Sadovnicov, D.N. 216
Said, Edward W. 267, 619

Sallustius, Flavius 389
Samarian, Pompei P. 622
Sargent, John Singer 308
Satie, Erik 586
Sähleanu, Victor 361, 626
Săvulescu, Viorica 462, 605, 608, 612
Scavinski, Daniil 302-303
Schifirneț, Constantin 636
Schmidt, Karl 7, 235, 615
Schøller, Erling 69, 170, 615
Schongauer, Martin 278, 634
Schott, Albert 536-537, 618
Schott, Arthur 536-537, 618
Scott, Walter 33, 389, 627
Sebastian, Mihail 397, 582-583, 592, 628
Sefendache, Costache 480
Segall, Sal. 148, 611
Ségur, Louis Philippe, conte de 266, 576
Selim al II-lea 23
Selim al III-lea 23
Sevastos, Elena 98, 108, 112, 402-403, 418, 420, 599
Severeanu, C.D. 302, 637
Shakespeare, William 34, 39, 101, 130, 253, 349, 366, 390, 600, 639
Shaw, George Bernard 239
Simion Dascălul 160
Simion, Eugen 321, 622, 629, 638
Singer, Isaac Bashevis 274, 646
Sion, Constandin 453, 631
Sion, Gheorghe 57, 137, 313, 442-443, 448, 469, 473, 475-476, 479-481, 495, 524, 551, 599
Sitaru, Laura 646
Sixt al V-lea, papă 281
Slavici, Ioan 518, 520-523, 525-526, 624, 634
Smith, David 350, 637
Solcan, Șarolta 640
Soljeniț în, Aleksandr 241, 601
Solomon 12, 165, 256-258, 262-263, 296
Sot, Michel 628
Stahl, Henri H. 196, 405, 618, 642
Stahl, Paul H. 604, 610, 612, 619
Stalin, I.V. 24, 240
Stan, Apostol 630
Stan, Cristina Mihaela 612
Stanca, Radu 306
Stanciu, Măriuca 6, 618
Stavilla, Catinca 453
Stănescu, Nichita 497
Stănoiu, Damian 478, 542, 643
Stoica, Basil 37, 65
Stoica, Vasile 600
Stoneman, Richard 613
Strabon 205
Sturdza, Costache 442-443, 445
Sturdza, Dimitrie 447, 509
Sturdza, Grigore 325, 497, 508-509
Sturdza, Ioan Sandu 441, 452
Sturdza, Marghioliț a 442, 445
Sturdza, Mihail 269, 453, 497, 508, 551, 567, 573
Suciu, Emil 626
Suetoniu 203
Suț u, Grigorie 365
Suț u, Nicolae 325

Ș

Șabbatai Zevi 274
Șaguna, Andrei 181
Șăineanu, Lazăr 143-144, 165, 291-292, 457, 506, 528, 532, 607, 620, 626, 646
Șeicaru, Pamfil 358, 626
Șolohov, Mihail 534, 635
Ștefan cel Mare 32, 58, 268-269, 436
Ștefănescu, Paul 623
Ștefăniță Lupu 435
Șternberg, Lev Iakovlevici 215-216
Știrbei, Barbu 154, 468, 480
Șuluț iu, Octav 374, 386, 497, 501, 542, 625
Ștefan Rareș 356, 376, 429, 433-434

T
Tachiaos, Anthony-Emil N. 29, 601
Taloș, Ion 219, 528, 608, 611
Tarkovski, Andrei 534
Tavernier, Alcibiade 300
Tăriceanu, Elena Alina 632
Teodorescu, G. Dem. 108, 417, 427, 546, 608, 626
Teofil, Frâncu 637
Teofil, stareț 566
Tertulian 156, 548
Theodosie Basarab 429
Theophilos 29
Thompson, Stith 7, 17, 20, 27, 29, 83, 124, 136, 139, 165, 178, 183, 187, 201, 214, 224, 226, 267, 270, 287, 351, 360, 391, 411,417, 419, 430, 436, 457, 486-487, 496, 523, 525, 546, 552, 572-573, 597-598, 617-618, 641
Tiktin, Heimann 169, 615
Timoc, Cristea Sandu 616
Timoșenko, Iulia 146
Timotin, Emanuela 611, 627
Tirso de Molina 40-41, 47-48, 102, 266
Tismăneanu, Vladimir 636
Titov, V.P. 449
Titus Livius 136, 689, 391, 461, 610, 627
Tocilescu, Grigore G. 227, 256, 616, 618
Tolstoi, Lev 533
Tomoiagă, G. 599
Tonitza, Nicolae 145, 338, 338, 624
Topîrceanu, George 117, 119, 639
Topor, Gabriela 639
Treadgold, Warren 601
Trost, Dolfi 587-588, 590, 636
Tudor Vladimirescu 394
Tudor, Corneliu Vadim 241, 645
Tudor, Sandu 358
Tudor, Stoian Gh. 245, 646
Tudorie, Ionuț A. 6, 630, 645
Twain, Mark 33
Tzara, Tristan 117, 230, 340, 583, 614

Ț
Țapu, Christea N. 618
Țichindeal, Dimitrie 336

U
Uccello, Paolo 180, 194, 650
Udrescu, Dumitru 166
Ungureanu, Mihai-Răzvan 355, 382, 612, 617
Ureche, Grigore 160, 356, 376, 383, 432-434, 436, 441, 625
Urechia, V.A. 641
Urmuz 68, 81, 210, 339-340, 604-605, 643
Ursa, Mihaela 40, 601
Utz, Richard 637

V
Valeria Augusta 14
Valerio, Théodore 486, 651
Valerius Maximus 205
Van Gennep, Arnold 69, 607
Varlaam, Constantin 445-446
Varlaam, mitropolit 181-182, 642, 647
Vasici, Paul 156
Vasile Lupu 395, 435
Văcărescu, Alecu 327, 541
Văcărescu (Callimachi), Ana-Maria 464
Văcărescu, Barbu 510
Văcărescu, Iancu 320
Văcărescu, Ienăchiță 327
Văcărescu, Nicolae 296, 328
Vârnav, Teodor 156-157, 631
Venugopal, Veena 532
Verbițchi, Vitalie 173-174
Verdon, Jean 130, 603
Vergé-Franceschi, Michel 640
Vergiliu 388
Veuillot, Louis 235, 615
Veyne, Paul 236, 615
Vianu, Tudor 320, 646
Vigarello, Georges 380, 389, 512, 627
Vighi, Daniel 621
Villon, François 35, 328, 369, 372, 500, 546, 552, 569, 627, 635

Vintilă-Ghițulescu, Constanța 6, 87, 381, 388, 480, 517-518, 528-529, 544, 551, 559, 561, 603, 605, 609, 612, 622, 624, 629, 643
Vișniec, Matei 401, 632
Vlad Înecatul 429
Vlad Țepeș 356
Vladimir, cneaz 181, 262-263, 268
Vladislav al III-lea 429
Voiculescu, Vasile 5, 78, 101, 249, 276, 300, 338, 342-345, 362, 364, 494-495, 542, 564, 603, 606, 621
Voinescu, Sever 601
Volceanov, George 609
Volovici, Leon 311, 623, 628
Voltaire 42-45, 238, 357, 366, 387, 576-577, 615
Vosganian, Varujan 521, 634
Vulcănescu, Romulus 52, 286-287, 407, 599

W

Wallace, William 33
Warburton, Dame Anne 397
Weigle, Marta 642
Westermarck, Edward 600
Wettlaufer, Jörg 38, 242, 599-600
Wheeler, Brannon 640
Wheeler-Voegelin, Erminie 67
White, David Gordon 641
Wier, Johann 186
Wigoder, Geoffrey 624
Wikander, Stig 273, 618
Wimmer, G.A. 106
Wlislocki, Heinrich von 299, 621
Wolff, Larry 448, 611

X

Xenofon 120
Xenopol, A.D. 62, 436, 600, 626

Z

Zafiu, Rodica 6, 609, 615, 620
Zamfir, Mihai 321, 622
Zamfirescu, G.M. 92, 129, 341, 366-367, 386-387, 413, 454, 495, 497, 499, 501, 507, 523, 526, 606
Zane, Iuliu A. 608
Žbanić, Jasmila 400
Zetkin, Clara 593
Zola, Émile 302, 593

Cuprins

Cuvânt înainte.....5

1

Ius primae noctis în Antichitate

„Dreptul primei nopți”.....7
Epopeea lui Ghilgameș.....8
Vechiul Testament.....11
Lumea greco-romană.....12

2

„Dreptul” șahului, sultanului și hanului

Soția infidelă și jurământul de castitate.....16
O mie și una de nopți.....18
Fecioare făcute cadou.....21
„Obicee turcești”.....24
Dezvirginări rituale în Orient.....25

3

„Dreptul” suveranului și al seniorului
în Europa medievală

Imperiul Bizantin.....29
Peninsula Italică.....31
Insulele britanice.....32
Franța și Spania.....35
Transilvania.....36
Privilegiu sau datorie rituală?.....38

4

Le droit du seigneur în literatura europeană (sec. XVII-XIX)

Legenda lui Don Juan 40
Iluminiștii francezi 41
La nunta lui Figaro 45
Balzac, Dostoievski, Apollinaire 48

5

De la „dreptul seniorului" la „taxa pe feciorie"

„Un impediment la căsătorie în vechiul drept românesc" 52
„Dreptul" seniorului de a (dez)aproba căsătoria 53
Taxa pe feciorie 58

6

Splendorile și mizeriile vaginului

L'Origine du monde 67
„Du-te-n mă-ta!" 68
Scurgeri de sânge placentar 71
Scurgeri de sânge menstrual 74

7

Cultul virginității miresei *vs* cultul virilității mirelui

Imnul himenului 81
Cultul dezvirginării *vs* cultul non-dezvirginării 82
Asimetrii între genuri 85
Proba virginității miresei 89
Oprobriul public 90
Ritualul cearșafului însângerat 92
Sexualitatea obiectelor 99
„Certificat de virgină" 105
Ceremonialul spălării pe mâini 107

8

Sexualitatea locuinței

„Casă de piatră" 110
Vatra casei 111
Hortus oclusus 115
„Păzitorii pragului" 124
Bărbatul și femeia iubită, ostașul și cetatea râvnită 127

9

Sexualitatea părului

Părul fetelor *vs* părul femeilor 133
Tradiționalism și modernitate 151
Părul bărbaților 156

10

Sexualitatea piciorului

Fetișuri erotice: piciorul, pantoful și mersul iubitei 162
Podofilia în literatura populară și în cea cultă 165

11

Sexualitatea limbajului

DEX-ul și sexul 169
„Castrarea" enciclopediilor 172
Agenția de Stat pentru Protecția Moralității 173

12

Frumoasa și bestia: relații magico-erotice

Fecioara legând fiara 175
Nuditatea rituală și legarea magico-erotică 182
Tipologia răpunerii monstrului 192
Patria *vs* Matria 195

13

„Fecioara veninoasă" și *gynophobia*

Vaginul otrăvit în legendele lui Alexandru Macedon 198
Moartea defloratorului de rangul doi 203
Ecouri în Evul Mediu 206
Foamea și libidoul 208

14

Vagina dentata

„Complexul castrării" 213
Deflorarea rituală 217
Vaginul cu dinți în folclorul românesc 219
Vaginul cu dinți în literatura cultă românească 224

15

Eros & Ethos

Sexualitate și ideologie 235
Sexualitate și propagandă 237

16

„Dreptul" masculului

Conducătorul haitei și „lupii tineri" 242
„Dreptul" craiului de mahala 244

17

Etalarea publică a potenței sexuale

Regicid ritual 251
În folclorul românesc 254
În Vechiul Testament 256
Hiperpotența sexuală a suveranului 258
Expunerea (im)potenței sexuale 269

18

Probarea publică a impotenței sexuale

Impotență sexuală și politică 272
Proba cu martori 279
Mirele impotent și suplinitorul potent 286

19

Spitalul și farmacia amorului

Opiu, hașiș și alte afrodiziace 291
Tinctură de cantaride 300
Băi și frecții excitante 304

20

Literatura erotică în epocă de tranziție (1774-1866)

Amendarea prostului gust și a erotismului trivial 310
Filimon & Caragiale 314
Bogdan-Duică, Vianu, Papadima, Călinescu 320
Patologie erotică 321
Kitsch-ul, o maladie a societăților în tranziție 329

21

Năravuri sexuale în recluziune

Fantezii erotice: Zburătorul 332
Masturbare 333
Zoofilie 339

22

Legături primejdioase

Homosexualitate, înnăscută sau dobândită 355
Împerecheri (ne)îngăduite 364
Femeia deasupra bărbatului 370
Lilith – femeia răzvrătită sexual 377

23

Împreunări sexuale silite

Violul – un „abuz uzual” 380
Constrângere *vs* consimțire 383
Ius primi occupanti în Antichitatea greco-romană 388
Violuri colective în țările române 392
„Dreptul” învingătorului în secolul XX 397

24

„Dreptul” nașului

Arhaice obiceiuri de nuntă 402
Vechi proverbe populare 405
Privilegiile sexuale ale nașului în literatura populară
și în cea cultă 409
Cântecul nunului: impotența mirelui și potența nașului 414
Nașul ca inițiator (sexual) al mirelui: identificarea miresei 417
Penetrarea de către naș în cetatea miresei 419
„Dreptul” nașei 424

25

„Dreptul” domnitorului

„Mi-au dat sultanul domniia” 428
Potență politică și sexuală 429
Spectacole erotice rituale 432
Femeia – „trofeu militar” 435

26

„Dreptul” suzeranului

Dregătorii sultanului suzeran 439
Generalii țarului suzeran 443
„Adulteriul și despărțeniile” 449

27

„Dreptul” moșierului, „dreptul” arendașului

De la „dreptul” domnitorului la cel al boiernașului 452
„Dreptul” de fecundare al seniorului 455
Manea: „Drăgăstosu’ fetelor” 460
Toma Alimoș: „Cucoana nu ț-am pupat” 464
„Dreptul” arendașului 465

28

„Dreptul” boierului asupra roabelor țigănci

Ius primae noctis 468
Frecatul picioarelor boierului 475
Țiganca focoasă: stereotipii etnice și erotice 481
Țigăncușa de la ietac 484
Boierul conservator *vs* boierul reformator 488

29

Inițierea sexuală a fetelor

Țiganca bătrână în spațiul românesc 493
Inițierea sexuală a fetelor în Orient 502

30

„Dreptul” beizadelei

Transferul de putere 506
Agresivitate în haită 509

31

„Dreptul” jupânului

„Dreptul” jupânului evreu 514
„Păcatul sodomiei” 516
„Dreptul” jupânesei. „Triunghiul sexual” la Caragiale și Slavici 518
„Amantul ginere” 522

32

„Dreptul" socrului asupra nurorii

Interdicția incestului 527
Socrul care trăiește cu nora în cultura tradițională rusă 530
Îmbătrânirea prematură a fetelor 535
Tatăl-socru: inițiator sexual al fiului și deflorator al nurorii 537

33

„Dreptul" starețului

„Fă ce zice popa, nu ce face popa!" 540
„Mă-nchin la icoane/ Cu ochii la cocoane" 546
Bărbați *vs* femei: izolare și discriminare 554
„Dreptul igumenilor asupra țigancelor" 556
Homosexualitate și pedofilie în mânăstiri 561

34

„Dreptul" oaspetelui

Ospitalitate și sexualitate în Orient 570
Întâmpinarea oaspetelui în Europa: cu pâine, sare și fecioare 572
Virtutea ospitalității *vs* viciul toleranței 578

35

Avangardiștii și „erotizarea proletariatului"

„Pornografie și atentat la bunele moravuri" 581
Bogza: „Să turbeze de ciudă fetele burgheze" 583
Luca: „L'érotisation sans limites du prolétariat" 585
„Noua stângă": studenți *vs* proletari 589
Populație și copulație 590
„Senucigașii" Paul Celan și Gherasim Luca 591
Bataille: „Munca reduce exuberanța sexuală" 593

Note și bibliografie 597
Lista ilustrațiilor 647
Index de nume 651

În seria de autor „Andrei Oișteanu”

au apărut:

Grădina de dincolo. Zoosophia
Imaginea evreului în cultura română
Cutia cu bătrâni (roman)
Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească
Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură
Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade
și Ioan Petru Culianu
Sexualitate și societate. Istorie, religie și literatură

în pregătire:

Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală

www.polirom.ro

Redactor: Tereza Culianu-Petrescu
Coperta: Radu Răileanu
Tehnoredactor: Irina Lăcătușu

Bun de tipar: mai 2016. Apărut: 2016
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iași, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A,
sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

IMPRIMERIILE DAVID

Iași, Șoseaua Ștefan cel Mare și Sfânt 67-69, 700498
Telefon: 0232 276221, Fax: 0232 232588
www.imprimeriiledavid.ro